

سلسلة أطروحات فكرية - ٢٢

مركز دلائل
DALA'IL CENTRE
مكتبة

موثوقية السُّنة عقلاً

حجية النقل الشفوي فلسفياً وأنثروبولوجياً

رضا زيدان

موثوقية السنة عقلاً

حجية النقل الشفوي فلسفيا وأنثروبولوجيا

ح دار وقف دلائل للنشر، ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م

موثوقية السنة عقلاً
رضا زيدان

١٨٤ ص، ١٤×٢١ سم.

رقم الإيداع: ١٥٧٣ / ٢٠٢٠

ترقيم دولي: ١-٥-٨٥٥٤١-٩٧٧-٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م



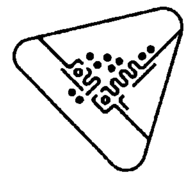
Dalailcentre@gmail.com

الرياض - المملكة العربية السعودية

ص ب: ٩٩٧٧٤ الرمز البريدي ١١٦٢٥

Dalailcentre@

+٩٦٦٥٣٩١٥٠٣٤٠



دار تشويق للنشر والتوزيع

مصر - ٠١٠٠٦٠٠٩٣٧٤+٢

DarTashweek@gmail.com

موثوقية السُّنة عقلاً

حجية النقل الشفوي فلسفيًا وأنثروبولوجيًا

رضا زيدان

تصدير

كثيرة هي العقول التي أفرزتها البشرية لتقود توجهات ملايين الناس لسنوات وسنوات، وسواء كانت تلك القيادة في الخير أو الشر إلا أن العاقل يسعى للنظر في أي منها، وعرضه على أوليات الفكر القويم والرأي السديد ليرى مدى اتساقها مع العقل والفطرة، ومدى خلوها من التناقض في ذاتها من عدمه.

ولذلك كانت الحاجة الماسة لمثل هذه السلسلة من (أطروحات فكرية).

وفي هذا الكتاب نستعرض معاً مبحثاً هاماً في حجية النقل الشفوي في القرن الأول الهجري وما سبق جمع السنة من بعض كتابات الصحابة والتابعين، والذي ينظر إليه البعض على أنه في درجة أدنى من ثبوتية السنة بعد ذلك، بل وينظر له بشكل عام على أنه لا يرقى لموثوقية العلوم الطبيعية التي يمكن قياسها والاعتماد عليها، لنرى إلى أي مدى يستند النقل الشفوي على أسس متينة يمكن للمنصف الحكم بها عليه، بما يشمل أسساً فلسفية ومعرفية وتاريخية أنثروبولجية، حيث يتعمد الباحث رضا زيدان إبراز كل ذلك من أبحاث غربية وفلسفية تنقد الإطار الاستشراقي والاستشكالات التي صاحبته.

مركز دلائل


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

مقدمة

قبل أن أتعرّف على علم الحديث والمحدّثين في بداية الفترة الجامعية، لم أكن أعلم شيئًا تقريبًا عن درجة موثوقية السنة، وكنت أشعر بغموض ما عندما أنسب قولًا إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ثم مَنَّ الله عليَّ بأن قابلتُ من وجهني إلى مقدمة سهلة في علم الحديث، واعتكفت فترة لدراسة هذه المقدمة، مستعينًا بتسجيلات صوتية وسؤال أهل العلم، وعلمت بعد ممارسة ابتدائية للتخريج أن هناك منهجًا واضحًا لا يخفى، واطلعت على المناظرات التي انتشرت في الألفية الثالثة حول حجية السنة وموثوقيتها، وبعد فترة من الاهتمام الشديد بصحيح البخاري وصحيح مسلم، شعرت أن هناك دَينًا عليَّ لهذا العلم، هذا الدين بالتأكيد هو الدفاع عن منهجية النقد الحديثي، لا سيما بعد اطلاعي على الكتب الاستشراقية. وبالطبع، سبقني إلى هذا الدفاع عدد كبير من أهل العلم، وتوجد كتابات متينة ضد منكري السنة والمشككين في أصالتها، لكن ربما يتميز الكتاب الذي بين يدي القارئ بكونه يؤسس فلسفيًا لعلم الحديث كعلم تاريخي معتبر، ثم يرد على الإطار النظري الاستشراقي بدراسات غربية. فالدراسات التي استندتُ إليها في هذا الكتاب لنقد الاستشراق إما كتبها غربيون وإما غيرهم من أصول شرقية، لكن يشتركون بشكل أو بآخر مع التصور الاستشراقي العام للسُنة. وباختصار، يعرض هذا الكتاب علم الحديث بعين أكاديمية منصفة.

وفي سبيل تأسيس علم التاريخ، نستعرض في الفصل الأول تاريخ علم التاريخ في الغرب، لنستكشف الإشكالات الفلسفية التي أتت مع عصر النهضة على علم التاريخ، وكيف ولِمَ بدأ الغرب إقصاء تراثه، وكيف وضع الغرب معيار العلم تدريجيًا، وهل علم التاريخ أقل منزلة من العلوم الطبيعية؟ وفي الفصل الثاني، نستعرض معالجة المتكلمين للأخبار، وسنجد في هذه المعالجة إشكالات تشكيكية معينة. ومن ثم، نجد بانتهاء الفصل الأول والثاني أن أمامنا عقبات فلسفية وكلامية أمام علمية علم الحديث.

تتضح ميزة هذا الكتاب الأولى في الفصل الثالث، إذ ينتقد العقبات الفلسفية والكلامية التي تحول دون التسليم الذي نراه عند العوام عندما يسمع كلمة "سنّ النبي صلى الله عليه وسلم كذا "وكلمة "رواه البخاري". والهدف هو إثبات أن هذا التسليم لحجية السنة وموثوقية الصحيحين على الأخص صحيح إبستمولوجيا، لا يعكر عليه أي إشكال فلسفي، وإثبات أن قبول السند الصحيح أمر مبرّر إبستمولوجيا، حتى إن لم يصاحبه أي نقد داخلي (نقد المتن).

أما ميزة الكتاب الثانية، فتتضح في الفصل الرابع، حيث إنه مخصص لنقد الإطار النظري الاستشراقي، أي الإشكالات العلمية، فالاستشراق التقليدي ينكر وجود مفهوم السنة النبوية قبل الشافعي، وينفي كتابة الأحاديث النبوية في القرن الأول، وعادةً يقرّ بقوة النقد الحديثي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري والقرن اللاحق، لكنه ينكر وجود هذا النقد قبل ذلك. وسنقدم في هذا الفصل ما يدلل أنثروبولوجيا على عدم معقولية ذلك الإطار النظري الاستشراقي، وأن الباحث غير المسلم لا يمكنه علميًا قبول تلك المضامين الاستشراقية.

الفصل الأول

إن النقد الغربي لعلم الحديث يمكن النظر إليه بوصفه هيمنة، حيث تفرض رؤية للعالم سلطتها على رؤية أخرى من خلال إملاء شروط تأسيس "المعرفة" و"الصدق".

جوناثان براون (باحث أمريكي متخصص في الدراسات الإسلامية)

1 - المعرفة التاريخية في الغرب قبل عصر النهضة:

لكل جماعة تاريخ، سواء كان تاريخًا مكتوبًا أو مرسومًا أو شفهيًا[1]، وتمثل «فكرة التاريخ عند أية جماعة إنسانية شكلًا من أشكال فهم هذه الجماعة لهويتها الذاتية»[2]؛ لأن لكل شعب من الشعوب القديمة سلفًا ونسبًا ومقدسًا، الثلاثي الذي يتمثل في أسطورة ما تحكى شفهيًا من جيل

---

(1) بعد التنوع في المصادر الحاصل بعد ظهور علم الآثار "لم يعد مقبولا أن نستخدم الاصطلاح المضلل (ما قبل التاريخ)...ولذا يجب أن نضع عبارة "ما قبل التاريخ المكتوب" محل عبارة "ما قبل التاريخ". وذلك لأن العبارة الأخيرة في حقيقتها تصف لنا فترة من فترات التاريخ الإنساني كان لعلم الآثار فضل إزاحة النقاب عن خباياها التي لم تكشفها لنا المصادر الأدبية".
قاسم عبده قاسم، تطور منهج البحث في الدراسات التاريخية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، 2000، ص32

(2) قاسم عبده قاسم، تطور منهج البحث في الدراسات التاريخية، ص114

إلى جيل، ليحيى الجيل المتلقي حياة الجيل الأول[1]. لم يكن التاريخ الحربي أو الاجتماعي القديم مجرد رواية وصفية تسجل الواقع، وإنما كان ممتزجًا بتصورات –وثنية عادة – عن أصل الإنسان ومآله وعلاقته بالإله وبأحكام أخلاقية كل هذا بأسلوب فني تأثيري.

أ - الرواية الشفهية عند قدماء الإغريق:

عند الإغريق، تمثّل ملحمتا «الإلياذة» و»الأوديسا» المنسوبتان إلى هوميروس أول تأريخ غربي لأحداث وقعت قبل الميلاد بألف عام تقريبًا. تقدم هذه النصوص الشعرية صورة عن المجتمع اليوناني في عصر الأبطال وعصر الإقطاع، عندما كان يحكم اليونان ملوك يدّعون أنهم من سلالة الآلهة، يمارسون الحكم بناء على أنه حق مقدس يتفوقون على باقي الشعب بقوتهم وبسالتهم[2]. لكن كان دور هوميروس الأساسي هو تمجيد الأبطال وتخليد حكايتهم، فـ»الكتابة التاريخية في البدايات كانت جزءًا من أدب السيرة والمغازي»[3]، ورغم أن هوميروس يروي تاريخًا، فإنه ينتقي أحداثًا معينة، ويعرضها بطريقة فنية معينة، ويخلط في سرده بين ما هو إلهي وما هو أخلاقي وما هو اجتماعي، ففعل اجتماعي ما قد يثير غضب الآلهة فتفشي الطاعون

---

(1) يقول الإمام الطبري في تفسيره (22 /78) قول الله عز وجل: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون": "وقوله (نموت ونحيا) نموت نحن ونحيا وتحيا أبناؤنا بعدنا، فجعلوا حياة أبنائهم بعدهم حياة لهم، لأنهم منهم وبعضهم، فكأنهم بحياتهم أحياء".

(2) مجموعة من المؤلفين، فلسفة التاريخ؛ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ابن النديم ودار الروافد، 2012، ص66

(3) محمد صقر خفاجة، تاريخ الأدب اليوناني، مكتبة النهضة مصر، 1956، ص18

عقابًا لهذا الفعل، فيسرد الشاعر هذا الموقف كمصدر للقواعد الأخلاقية. وبشكل عام، «اختلطت محاولات الإنسان الأولى لتسجيل تاريخه بالصياغات الأسطورية، ولم يكن له دور واضح في الفعل التاريخي في هذه الصياغات الأسطورية، إذ اتسم التراث الإنساني الباكر في مجال الكتابة التاريخية بهذا الخلط المثير بين فعل الإنسان ومشيئة القوى الغيبية»، وليس المقصود بكلمة أسطورة أنها «نتاج للخيال المجرد، وإنما هي ترجمة لملاحظات واقعية ورصد لحوادث جارية ولكن في إطار فني يخدم الأهداف الثقافية الاجتماعية التي يحتاج المجتمع إلى تحقيقها من خلال أساطيره. وعن طريق الأساطير، ومن خلالها، عرفنا ما عرفناه عن تجارب الأولين وخبراتهم المباشرة التي تعود إلى أزمان سحيقة تسبق التاريخ المكتوب»[1]. فهناك أصل تاريخي للأحداث المروية، لكنه يُعرض بصورة مرنة يُسمح فيه بالخيال والمبالغة و»التحريف» التدريجي من جيل إلى جيل. إن الرواية الشفهية عند الإغريق -وغيرهم من الشعوب القديمة- كانت أداة حفظ المنقولات، «وهكذا أمكن حفظ التراث القومي بالنقل على الألسنة أبد الدهر دون حاجة إلى طريق الكتابة»[2]. ومن المؤكد في هذه الشعوب القديمة من وجود حفاظ متمكنين من حفظ نصوص منظومة طويلة، رغم أن «من الصعب علينا إلى حد ما أن نفهم الرواية الشفوية تمام الفهم، لأنها مقدرة على استذكاره قصائد طويلة وهي ملكة كاد الإنسان يفقدها في العصر الحديث فقدانًا تامًا، **غير أن هذه الملكة توافرت لبعض**

---

(1) قاسم عبده قاسم، تطور مناهج البحث في الدراسات التاريخية، ص102

(2) جورج سارتون، تاريخ العلم: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان،ج1، المركز القومي للترجمة، ترجمة: عبد الحميد لطفي، ص288

والتشديد مني، وكل تشديد في هذا الكتاب فهو مني ما لم أنص على أنه من الأصل.

الأفراد في العصور القديمة إلى درجة تكاد لا تصدق لو لم تكن لدينا أدلة كثيرة عليها»[1]. لكن في الوقت نفسه، كان هناك بعض التغييرات في سياق حكي الأسطورة، **لأنه بطبيعته حكي محمل بالقيمة ومرغب في العمل** (الاقتداء)، وفي العمل نفسه يحدث تغييرات صغيرة وكبيرة بمرور الزمن، خصوصًا على يد الأفراد البارزين في المجتمع.

ب - ميلاد النقد:

يعتبر كثير من المؤرخين أن التاريخ قد ظهر إلى الوجود في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، وهي فترة شهدت وفرة استثنائية في الإنتاج الفكري، ويرون ثمة مشروعًا علمانيًا في أغلبه، لتفسير الكون ومن ثم تفسير الإنسان، أي أن هؤلاء المؤرخين يرون أن لأول مرة أصبحت الكتابة التاريخية إنسانية لا إلهية. وهذا كان على يد المؤرخ هيرودوت. لكن في الواقع، هذا التصوير غير صحيح، سواء بالنسبة لهيرودوت أو لفلسفة تلك الفترة بشكل عام، لأن «الدين متغلغل في)تاريخ هيرودوت(، فعلى الرغم من أن هيرودوت يصور مسار الحرب بوصفه مدفوعًا في المقام الأول بأطراف بشرية لديها دوافعها البشرية وشخصياتها البشرية، فإن مصنفه يعج بالوحي الإلهي والنبوءات والتعبيرات الصريحة عن الاعتقاد"[2]. والدين حاضر كذلك في فلسفة تلك الفترة[3].

---

(1) المرجع السابق، ص290

(2) جينفرتي روبرتس، هيرودوت؛ مقدمة صغيرة جدا، مؤسسة هنداوي، ترجمة: خالد غريب علي، ص14

(3) راجع: الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ماقبل السقراطية، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013

لكن هل هذا يعني أنه ليس هناك اختلاف بين هوميروس وهيرودوت؟ يرى بعض المؤرخين استمرارية بين الاثنين، ويزحزح هيرودوت عن مكانته كمؤرخ أول. لكن في الواقع، هناك اختلاف منهجي بدرجة ما بين الاثنين، نظرًا لظروف اجتماعية وفكرية جديدة[1]. إذ إننا نجد هيرودوت صراحةً يميز بين الخرافة والحقيقة (رغم وجود أساطير كثيرة في تاريخه)، ويستقصي ويمحص التراث المسموع، ويفسر خوض الإغريق والفرس حروبًا ضد بعضهم بعضًا، وما سبب انتصار الإغريق رغم التفوق الملحوظ في العدد والعُدة، واعتمد في ذلك على تحليلات منطقية بشرية[2]. ونلاحظ الفرق في السرد بين ملحمتي هوميروس وتاريخ هيرودوت، فالأخير ليس موضوعًا للتلاوة أمام الجماهير، وهذا يؤثر بطبيعة الحال في القيمة الأخلاقية التي يحاول الملقي الدعوة إليها في سرده، إذ كان «النظم لغة الآلهة. وأما النثر فكان لغة الناس»[3]، والقيمة في تاريخ هيرودوت هي بقاء «ذكر أفعال الرجال ومآثر الإغريق والبرابرة وأعمالهم المجيدة خالدًا»[4]. ومع هيرودوت أصبح من الممكن نقد رواية شفهية صاغها هوميروس شعريًا في ملحمة خالدة بوصفها رواية تاريخية لحدث ما، اعتمادًا على رواية شفهية تاريخية أوثق،

---

(1) انظر هذه الظروف في:

M. Bentley (ed.), Companion to Historiography. Routledge, London and New York, 1997, pp. 22 - 25

(2) جينفرتي روبرتس، هيرودوت، ص12



(3) المرجع السابق، ص23

(4) هيرودوت، تاريخ هيرودوت، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ترجمة: عبد الإله الملاح، ص29.

ولو من مجتمع آخر، فقد تمتع بخلفية ثقافية من طفولته، ووسعها برحلاته، حيث زار مصر وبابل وسوريا وليبيا وغير ذلك، مما سمح له بجمع معلومات مباشرة من المصدر عن ثقافات وتقاليد مختلفة. وقد ركز هيرودوت على «تجميع المادة اعتمادًا على عمليات استطلاع وملاحظة كان موقع الشهود والرواة فيها مركزيًا»[1]، و»كان هيرودوت مستعدًا لتصديق قصص متعلقة بأحداث تعود إلى جيلين قبله»[2]. هذه هي اللحظة الأولى للتمييز (لا الفصل) شبه المنهجي بين الأسطورة والتاريخ في الغرب، فإن كان «إنتاج هوميروس لا يعد من قبيل البحث العلمي، بل من قبيل الأساطير، حيث تتدخل الآلهة في أعمال الإنسان بصورة لا تختلف كثيرًا عما نجده في حضارات الشرق الأدنى القديمة، كذلك فإن المرء يجد أيضًا ألوانًا من التفكير الخرافي في بعض أعمال هيرودوت، وبصورة مسرفة، ومع ذلك فإن من المهم في التاريخ عند الإغريق أنه احتوى **إضافة إلى هذه الأمور عناصر تاريخية مهمة**»[3].

ج - الفلسفة المسيحية للتاريخ:

جاهد التراث اليهودي المسيحي لقطع الصلة مع الوثنية القديمة، حيث إن في التراث الديني نواة ثابتة عن الأصل الإلهي للإنسان والكون وعلاقة محددة بين الله والإنسان وأفعال إلهية حاضرة على مر التاريخ كإرسال الرسل ومعاقبة المكذبين لهم، لكن هناك ما هو ثابت بين الشعوب القديمة

---

(1) فتحي ليسير، تاريخ الزمن الراهن، دار محمد علي للنشر، صفاقس، 2012، ص14

(2) M. Bentley (ed.), 1997, p. 22.

(3) عبد الواحد ذنون طه، أصول البحث التاريخي، دار المدار الإسلامي، 2004، ص69 - 70

في تصور التاريخ، وهو التصور القيمي للتاريخ، سواء كانت هذه الشعوب على أصل التوحيد أو مشركة، فالقصة الدينية دائمًا كانت للاعتبار ومحملة بالقيم لا للتثقيف، فلا يمكن أبدًا التعامل -مثلًا، وعلى وجه الخصوص - مع خلق الله لآدم عليه السلام على أنه مجرد حدث قد وقع، بل فيه رؤية شاملة لحياة البشر. لذلك «لم تفصل العصور الوسطى بين التاريخ وعلم اللاهوت، بل لجأت للحيلولة دون حدوث مثل ذلك الفصل إلى التمسك بقدر من وحدة الفكر يحقق ضمانًا ضد الآراء الهرطقية. وهكذا ظلت نظرة آباء الكنيسة ماثلة في التاريخ حتى نهاية تلك العصور الوسطى التي عرفت باسم عصور الإيمان»[1]. وكان "معظم مؤرخي العصور الوسطى يحكون مادتهم التاريخية لإنتاج بنى لمعنى أخلاقي وحجج أيدولوجية"[2]. وبطبيعة الحال، اتخذ المؤرخ المسيحي من العهد القديم والعهد الجديد نقطة البداية التي ينطلق منها. وكان من المعتاد في تلك العصور أن يقتبس المؤرخ من الكتاب المقدس وأن يشير ويلمح إلى الأحداث التي يعرض لها. وكان لأسلوب الكتاب المقدس والقصص التي يرويها تأثير كبير على الكتابة التاريخية. لكن في الوقت نفسه، ورث المؤرخ المسيحي تراثًا إغريقيًا فيه تصور آخر للتاريخ وبعض النقد التاريخي وقواعد الكتابة التاريخية، و«قد تداخل هذان التراثان بعضهما في بعض»[3].

---

(1) المرجع السابق، ص83

(2) Lloyd S. Kramer and Sarah Maza (eds.), A Companion to Western Historical Thought (Oxford: Wiley - Blackwell), 2002, p. 87

(3) بيريل سمالي، المؤرخون في العصور الوسطي، دار المعارف، ترجمة قاسم عبده قاسم، ص35 - 36

ما سبق، لا يمنع من حيث المبدأ من كتابة تاريخية محترفة، فالتصور الأخلاقي للتاريخ والإيمان بالمعجزات لا يمنع من تأريخ محترف للأحداث الماضية وتحليلها (بدليل هيرودوت نفسه). لكن المسيحية لم تكن ديانة فقط، وإنما تحولت إلى «رؤية للعالم حكمت الغرب طيلة قرون، وتحولت من ميتافيزيقا دينية إلى إبستمولوجيا معرفية سادت العصر الوسيط في أوروبا، وخضعت كل المعارف الإنسانية لنصوصها المقدسة وتأويلات رجال الدين والكنيسة، ومن هذا المنطق خضعت الكتابة التاريخية إلى تفسير لاهوتي»[1]، هذا التفسير اللاهوتي **المؤسسي** (وليس الديني الذي تشترك فيه الشعوب القديمة) للتاريخ قد أعاق عمليا الكتابة التاريخية في مجمل العصور الوسطى، لأن «الوحدة الاهوتية للتاريخ ومعناه تمت **على حساب كل المفاهيم العلمانية**، والدقة في صحة المعلومات، وفي ذلك تضحية بالغة»[2]، وقد شهدت الأجيال اللاحقة لآباء الكنيسة تدهورا انعكست صورته على المفهوم التاريخي، نظرًا للضعف الثقافي اللازم لكتابة التاريخ وعدم التعمق في علم اللاهوت لرد التناقضات التاريخية في الكتاب المقدس، فالتاريخ بحاجة إلى التدريب على «خليط من مهارات اللغة، ومعرفة واسعة بالسياق، وعلم عميق بالتفسيرات الباقية داخل المجال، وفهم واضح لطبيعة المصادر الأولية التي تتيح المقارنة والتحقيق»[3]. يقول أحد المؤرخين البارزين عن

(1) عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ: مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016، ص47

(2) هاري إلمر بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، الهيئة المصرية للكتاب، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، ص74

(3) ألون مونسلو، دراسة تفكيكية للتاريخ، المركز القومي للترجمة، ترجمة قاسم عبده قاسم، 2015، ص67

ذلك، «ولم يكن في تلك الفترة معيار للأحكام التاريخية، ولا إحساس بالحقيقة التاريخية ولا النذر اليسير من الحاسة النقدية، بل ساد مبدأ الحكم المطلق، والسلطة الدينية التي تحكم دون عائق... ثم إن الناس في العصور الوسطى كانوا يميلون إلى تصديق كل ما يقال، بدلًا من البحث للتفرقة بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي»[1]. ورغم هذا الضعف الشديد في الكتابة التاريخية في العصور الوسطى، فإنه من العدل أن نشير إلى أن تخلف منهج البحث التاريخي كان ناتجًا عن ظروف المجتمع الأوروبي نفسه في ذلك الحين، إذ إن انهيار الحضارة الرومانية، ثم الغزوات الجرمانية، قد أنتج العنف والفوضى، وتدهور التعليم بحيث فقد أصالته وحماسته، أو انتهى تمامًا في بعض المناطق[2]. هذا غير صعوبة تبادل المعلومات من مجتمع لآخر لصعوبة المواصلات، مما يصعب على المؤرخ إدراك الأحداث إدراكًا شاملًا، ولم يكن هناك الحافز الكبير للقيام بالرحلات الشاقة.

عرفت العصور الوسطى عدة أنماط من الكتابة التاريخية، منها الحوليات التي تقوم بدور السجلات، تسجل للأحداث سنة وراء أخرى، مثلًا في سنة ما، كان هناك وفرة في المحاصيل، وفي سنة ما، مات رجل دين بارز، وكانت حكومات المدن تهتم بحفظ قوائم بأسماء الموظفين، وسجلات بالجوائز الممنوحة في المسابقات الرياضية المحلية، والاتفاقيات، أو الحروب التي خاضتها ضد المدن المجاورة، وكان هناك المدونات التاريخية التي تتكون من أكثر من حولية يجمعها الكاتب

(1) هاري إلمر بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، مرجع سابق، ص84

(2) قاسم عبده قاسم، تطور مناهج البحث في الدراسات التاريخية، مرجع سابق، ص167

ويقدم لها. هذه المعلومات تمثل مراجع للحكّاء أو المؤرخ، ليعرضها في شكل أدبي. فكان التاريخ مادة للقراءة أو السماع كشكل أدبي مثل الدراما. وقد عرفت العصور الوسطى هذا التمييز بين الحولية والتاريخ، إذ كانت المدونات والحوليات تسجل الأحداث وفق تتابعها الزمني دون اهتمام بالعرض الأدبي الرشيق، أما المؤرخ فكان كالخطيب، يهتم بالأسلوب والاستطراد وعليه مسؤلية أخلاقية[1]. بعبارة أخرى، كان هناك إدراك للفرق بين ما هو ماضٍ حقيقي وما هو حكاية أدبية. وعرف مؤرخو العصور الوسطى كتابة التراجم كموضوعات من موضوعات التدوين التاريخي، وكان هناك سير الملوك، التي كانت دعائية، صحيح أن أغراض المؤلفين وأساليبهم كانت تختلف من واحد لآخر، إلا أنهم جميعًا كان عليهم إيجاد القالب الذي يمكن أن تصب فيه جميع الوقائع المختلفة. ذلك أنه كان يجب تقديم الأمير إلى القراء أو المستمعين في الصورة التي يريدها له كاتب الترجمة[2].

2 - المعرفة التاريخية خلال عصر النهضة والنقد الكتابي:

يشير مصطلح «عصر النهضة» إلى تغير عميق في الثقافة والسياسة والفن والمجتمع في أوروبا ما بين القرن الخامس عشر ونهاية القرن السادس عشر، وكان هذا التغير رجعيًا، بمعنى أنه كان إحياءً للآداب الإغريقية الوثنية «الإنسانية»، للخروج من سلطة الكنيسة والجمود الحادث في الفلسفة المدرسية، وكان هؤلاء الإنسانيون في الجملة «يحترمون من

(1) بيرلي سمالي، المؤرخون في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص21

(2) المرجع السابق، ص67

الوجهة الدينية تعاليم الكنيسة»[1]، ولا يريدون، في الأصل على الأقل، أن يقطعوا علاقاتهم مع الدين، إلا أن طرقهم كانت بطبيعتها، تؤدي إلى زعزعة النظام الفكري في الكنيسة، وذلك لأنهم طبقوا على النصوص الدينية القواعد الانتقادية التي طبقوها على النصوص الدنيوية، وأرادوا أن يخلصوا النصوص المقدسة مما علق بها مع الزمن من إضافات تدعو إلى الشك، ويفسروها تفسيرًا يرجعها إلى معناها الحقيقي. ويزعمون أنهم يتوصلون إلى تعاليم المسيح والحواريين الحقيقية بإبعاد الحكايات غير الصحيحة والأساطير[2]. وهذا في حد ذاته يسهم في الخروج على القواعد التي وضعها اللاهوتيون في العصر الوسيط.

أول من استخدم مصطلح "عصر النهضة" لوصف تلك الفترة مفاهيميًا هو المؤرخ الفرنسي "جون ميشيليه"، ورَوّج لعصر النهضة على أنه يمثل التقدم والديمقراطية والعقل والحقيقة والفن والجمال والخروج على

---

(1) يقول لورنيس برينسيبيه: "ثمة اعتقاد خاطئ حديث بأن المهتمين بالإنسانيات كانوا إلى حد ما علمانيين غير متدينين، بل ومناوئين للدين. وصحيح أن بعض الإنسانيين انتقدوا المفاسد الكنسية، واذدروا اللاهوت المدرسي، لكنهم لم يرفضوا المسيحية أو الدين بأي وجه كان. والحقيقة أن الكثيرين منهم نادوا بإصلاح الكنيسة بالتوازي مع ما أرادوا من إصلاح للغة، وذلك بالعودة إلى العصور القديمة وإلى النظام الكنسي الذي كان قائما في القرون الميلادية العديدة الأولى". لورنس إم برينسيبيه، الثورة العلمية، مقدمة قصيرة جدا، مؤسسة هنداوي، ترجمة محمد عبد الرحمن إسماعيل، ص19

(2) نور الدين حاطوم، تاريخ عصر النهضة الأوروبية، دار الفكر، دمشق، 1968، ص161

الاستبداد أيًا كان شكله، وعلى رأس ذلك استبداد الكنيسة[1]. ومشكلة هذا التصور هي أنه "بدلًا من تقديم وصفٍ تاريخي دقيق لما حدث منذ القرن الخامس عشر وما تلاه، فقد بدا أكثر وكأنه مثال نموذجي للمجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر"، يتمثل في "الشك ضد الكنيسة وقوة الفن والأدب وانتصار الحضارة الأوربية على جميع الحضارات الأخرى. وقد شكلت هذه المبادئ أسس الإمبريالية الأوروبية في القرن التاسع عشر. ففي تلك المرحلة من التاريخ التي كانت فيها أوروبا تحاول بعدوانية فرض سيطرتها على معظم أجزاء الأمريكتين وإفريقيا وآسيا، كان أناس.. يخلقون رؤية لعصر النهضة، بدت كما لو أنها تقدم تأصيلًا وتبريرًا للهمينة الأوروبية على العالم"[2]. وقد أخذ المؤرخون من بعد "ميشيليه" هذا المصطلح إلى يومنا هذا، إلا أن معظم المؤرخين المعاصرين يشككون في هذا الوصف التبسيطي الاختزالي، ويرون أن عصر النهضة امتداد للعصور الوسطى مع الإقرار بوجود تغييرات تدريجية بالغة الأهمية خلال تلك الفترة لأسباب متنوعة، فهناك انقطاع واستمرارية في الوقت نفسه. يقول كرين برينتون: "وأول مشكلة تواجهنا هنا هي مشكلة الفصل بين الحديث والوسيط، وهذه مشكلة كبيرة للغاية، وذلك لأن ملايين المواقف الواقعية المحددة التي نسعى إلى التعبير عنها بإيجاز بمثل هذه المصطلحات العامة لا ترتبط ببعضها على هذا النحو البسيط الذي يكشف عن عادتنا المنمقة في التفكير. فالعصر الوسيط لم يتوقف لحظة عند نقطة محددة من الزمان

---

(1) برينسيبيه، الثورة العلمية، مرجع سابق، مقدمة ص15

(2) المرجع السابق، ص17 - 18

والمكان، ليبدأ عندها العصر الحديث، وليس الحديث إشراقة الشمس تمحو ليل العصر الوسيط، وقد نما وكبر وبلغ سن الرجولة. حقًا إن التمييز بين ما هو وسيط وما هو حديث كان الهم الشاغل للمؤرخين على مدى الخمسين عامًا الماضية تقريبًا، بعد أن أخفت البحوث المعالم الواضحة التي عرفها أجدادنا"[1]. ويقول د. نور الدين حاطوم: "ما من أحد يفكر الآن أن العصر الوسيط والنهضة عالمان متباينان تمامًا. ولا شك في أن أحدهما يختلف عن الآخر ولكن (كتوازن قائم من تركيب قوى معقدة يعاكس توازنًا آخر من النوع نفسه)، وبين التوازنين عناصر مشتركة ولكن بنسب متفاوتة"[2].

لكن لغرضنا وموضوعنا الحالي سنسلّم بأن عصر النهضة أدخل "تصورًا جديدًا للماضي"، وأن عصر النهضة يتميز بالسمات التالية في ما يتعلق بمفهوم التاريخ بشكل عام. أولًا: اكتشف عصر النهضة أن التاريخ من صنع الإنسان، مبعدًا التفسيرات الدينية التي سيطرت في العصور الوسطى، فمؤرخ عصر النهضة "شخص يعتقد جازمًا أن سيطرة رجال الدين على علم التاريخ كان كارثة حقيقية، لأنهم حملوا الماضي مضامين إلهية دينية لا تقبل أي نقاش"[3].

---

(1) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، مكتبة الأسرة، ترجمة شوقي جلال، ص24

(2) حاطوم، تاريخ عصر النهضة الأوروبية، مرجع سابق، ص75

(3) الهادي التيمومي، المدارس التاريخية الحديثة، دار التنوير ودار محمد علي للنشر، 2013، ص47

ثانيا: اكتشف عصر النهضة المجتمع المدني في مقابل المنظور الديني والأخلاقي المسيحي، فقد "تعلم مفكرو عصر النهضة من العالم القديم أن الحياة في المدينة شأن إنساني خالص لا دخل فيه لقوى غيبية"[1].

ثالثًا: خلق عصر النهضة فكرة السرد التاريخي الحديث، الذي يخالف الكتابات التاريخية في العصور الوسطى التي كانت حلقات فردية منعزلة يحكيها المؤرخ بشكل درامي. وهذه السمة تعني أن عصر النهضة "بمثابة رد فعل ضد التصور الضيق للتاريخ الذي ارتأته المسيحية، والذي ينص على أنه ليس للتاريخ أية دلالة إلا في الفداء الروحي للبشرية"[2]. وهذا مرتبط بنفي فكرة أن العصر الأول أفضل، فلم يعد المؤرخ في عصر النهضة "يؤمن بوجود عصر ذهبي.. تدحرج الإنسان بعده إلى الوراء. لقد أصبح يعتقد أن البشر كانوا في فجر التاريخ بمثابة الوحوش، لكنهم خرجوا تدريجيًا من حيوانيتهم وحققوا الكثير من الارتقاء والتحسن"[3].

رابعًا: الفصل بين التاريخ والقيمة، "فلقد تطورت تجربة الماضي بفضل الإنسانيين الذين كانوا يقرأون النصوص اليونانية، والذين ألموا في القرن السادس عشر باللغات الشرقية، ولم يكن المهم على أية حال اكتشاف نصوص جديدة، بقدر ما كان الإقبال على مطالعتها بروح جديدة، فلم يعد بيت القصيد توفيق تلك النصوص مع تفسير الكتاب

---

(1) المرجع السابق، ص41

(2) آلبان. ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، الهيئة المصرية للكتاب، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، ج2، ص14

(3) التيمومي، المدراس التاريخية، مرجع سابق، ص48

المقدس، بل فهمها بذاتها"[1]. ولم يكن التراث اليوناني القديم بالنسبة إلى عصر النهضة مصدرًا للقيمة، بمعنى أن «التراث الإغريقي الروماني لم يكن بالنسبة إلى مثقفي عصر (الإنسانوية) أمرًا يجب تقليده تقليدًا أعمى وليس بالنسبة إليهم مرجعية لا تناقش، وإنما مصدر إلهام لا غير. إن هدفهم ليس إعادة إنتاج العالم القديم، وإنما التحاور معه، لأن العالم القديم يرمز بالنسبة إليهم إلى حرية التفكير والحكمة التي تنظر إلى الإنسان نظرة لا تفرط في التفاؤل ولا توغل في التشاؤم»[2]. بعبارة أخرى، كان هذا النشاط الثقافي نظريًا لا روحيًا، يقول جورج مينوا: «وقد راحت الاهتمامات الفكرية تتفوق على المقتضيات الروحية والعقائدية، والمعرفة على العمل، والتلكؤات على القرارات وقلبت الشهوة الثقافية اللامحدودة الحدود التي فرضها إيمان القرون السابقة. وانفتح الذهن على جميع مجالات المعرفة الإنسانية»[3]. لكن هذا التحاور يمثل خطرًا على التراث المسيحي، فنجد مثلًا كاتبًا شهيرًا مثل ميشيل دي مونتين (ت 1592م) يقارن بين الأخلاق المسيحية والأخلاق الوثنية، ثم يطعن في تفوق الأخلاق المسيحية. أما على مستوى الكتابة التاريخية، فقد «جاء تأثير الحركة الإنسانية في الكتابة التاريخية متمشيًا تمامًا مع المظاهر الرئيسية لتلك الحركة بشكل عام. فهذه الحركة بالنسبة إلى التاريخ كانت

---

(1) اميل برهيه، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، دار الطليعة، 1988، ترجمة جورج طرابيشي، ص269

(2) التيمومي، المدراس التاريخية، مرجع سابق، ص41

(3) جورج مينوا، الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ترجمة: موريس جلال، ص380

تعني البحث عن النصوص القديمة [الأدبية الإغريقية بالخصوص]، ثم مقارنة ونقد وتصحيح ما تم الوقوف عليها منها. وكان أن خلق نقد النصوص التي حوتها الكتب إحساسًا أوليًا بقيمة المعالجة الناقدة للوثائق التاريخية»[1]. رغم هذه الدفعة الكبيرة لعلم التاريخ، فإنه ظل نوعًا من الأدب وليس علمًا بمفهومنا المعاصر، «وكثيرًا ما كانت تشوه الحقائق والمواقف التاريخية في عصر الحركة الإنسانية، حتى تتمشى مع متطلبات البلاغة وقواعد الخطابة»[2]. وهو ما سيتغير تدريجيًا حتى يتأسس التاريخ كعلم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

نظرًا لافتتان عصر النهضة بالتحليل اللغوي واللغات القديمة، ليس من المستغرب أن يُطبَّق هذا التحليل على التراث المسيحي، وإذا كان عصر النهضة خروجًا على تنظير أوغسطين للمسيحية والتاريخ - الذي هو من أهم منظري فلسفة التاريخ في العصر الوسيط في أوروبا، وهو من أسس المسيحية كنظرية في المعرفة سادت إلى غاية عصر النهضة الأوروبية- فإن هذا العصر أيضًا كان بداية الخروج على المسيحية نفسها، فقد بدأ التحليل اللغوي والنقد التاريخي إعادة اكتشاف أصول التراث المسيحي، ومن أشهر الأمثلة على ذلك ما قدمه اثنان من رواد عصر النهضة والحركة الإنسانية، وهما المؤرخ الإيطالي لورينزو فالا (1457) والفيلسوف المسيحي الهولندي دسيدريوس إيراسموس (1563(، فالأول قد أظهر "روح النقد الجريء لمضمون مختلف النصوص التاريخية التي عالجها

(1) هاري إلمر بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، مرجع سابق، ص146

(2) المرجع السابق، ص147

في كتبه ومقالاته. ولكن نقده للوثيقة المعروفة بـ(هبة قسطنطين)، في كتابه المعنون باسم الوثيقة نفسه، كان أبرز عمل نقدي له كاد أن يودي بحياته، إلا أنه أكسبه شهرة واسعة؛ بسبب النتائج الخطيرة التي ترتبت عليه. وكان البابوات يستندون في إثبات حقهم في السلطة الزمنية إلى هذه الوثيقة التي وهب، كما جاء فيها، الإمبراطور قسطنطين الكبير أراضي إيطاليا إلى الكرسي البابوي بوصفها ملكًا لبطرس الرسول ورثه عن السيد المسيح (عليه السلام)، فأثبت فالا بأدلة قاطعة قيام رجال الكنيسة بتزوير هذه الوثيقة، ووضع خاتم مزيف للإمبراطور قسطنطين عليها، مما أحدث ضجة كبيرة في الأوساط السياسية والدينية والعلمية، وعرّض فالا للمحاكمة أمام محكمة تفتيش"[1]. أما إيراسموس فقد عكف على «إنتاج النسخ الأوثق والأدق للنصوص اليونانية الكلاسيكية بمقارنة المخطوطات الأقدم للكتب ثم تطهيرها من الأخطاء التي حدثت خلال النَسخ ومن الأخطاء الناتجة عن الأفهام اللغوية الخاطئة، أو حتى ما أدرجته المدارس اللاحقة. وعندما أنتج نسخة جديدة من النص اليوناني الأصلي للعهد الجديد، اكتشف أن الآية التي بقيت لمدة طويلة جزءًا من الإنجيل اللاتيني واستُخدمت كإثبات حاسم للثالوث هي إضافة لاحقة ليست موجودة على الإطلاق في الأصل اليوناني»[2]. ثم جاءت الشخصية الأشهر في نقد الكتاب المقدس: الفيلسوف اسبينوزا. إذ شكك أو نفى نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى

---

(1) جميل موسى النجار، دراسات في فلسفة التاريخ النقدية، مكتبة مدبولي، 2011، ص123

(2) Jonathan A. C. Brown Hadith Muhammad's Legacy In The Medieval And Modern World, Oneworld Publications, 2009, p. 201

عليه السلام، وزعم أن من كتبها هو شخص عاش بعده بقرون طويلة، بناء على نصوص وشواهد تاريخية، وأثار السؤال الرئيسي في النقد الكتابي: هل كتب الحواريون الأناجيل بوصفهم أنبياءً (ومن ثم، يعد كلامهم وحيًا) أم كمبشرين فحسب؟ وينتهي اسبينوزا إلى أن أسلوب الحواريين يختلف جدًا عن أسلوب الأنبياء، وأنهم ما كتبوا عن وحي أو تفويض إلهي، وإنما بناء على آراء شخصية، ويذهب اسبينوزا إلى أن الحواريين لم يتلقوا أمرًا بالكتابة أصلًا، وإنما تلقوا أمرًا بالتبشير. وغير ذلك من الأمثلة المشككة في الاعتقاد المسيحي السائد، وانتهى به الحال إلى التأكيد على وقوع التحريف[1]. ثم انفجرت دراسات نقدية للكتاب المقدس في الجامعات الألمانية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، «وقادت دراسات أناجيل العهد الجديد الدارسين الألمان في القرن التاسع عشر إلى استنتاج أن كتبة الإنجيل لوقا ومتى، بعيدًا عن كونهم لم يشاهدوا بأنفسهم حياة المسيح، قد ألّفا نسختيهما من حياة المسيح من كتاب مرقس [الذي يعتبره معظم المؤرخين أقدم إنجيل مكتوب، بينما كانت الكنيسة تعتبره تلخيصًا لإنجيل متى، الإنجيل الأساسي في نظرهم]»[2]. ونتيجة لهذا النوع من الدراسات اللغوية التي تكاثرت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، قد تقرر التشكيك كأساس منهجي في هذا النوع من النقد، **فالتشكيك هو الأصل**، ثم يأتي بعد ذلك التحقق من أصالة الوثيقة ونسبتها إلى مؤلفها.

---

(1) انظر نعيمة إدريس، المبحث الثالث من "أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي"، وهي رسالة دكتوراه، جامعة منتوري - قسنطينة، ومنشورة على الانترنت.

(2) Jonathan A. C. Brow, 2009, p. 201

وبشكل عام، تصور التاريخ قبل عصر النهضة بوصفه محملًا بالقيمة لم يكن إلا جزء من صورة للعالم محملة بالغائية والأخلاق، فكان العالم في نظر الأوروبيين قبل عصر النهضة إلهيًا، فقد كان كتابًا يعبر عن إرادة الله وأمره، وكل اكتشاف في الطبيعة سيعبر بلا شك عن إتقان الله لصنعه، لكن هذا الوحي الإلهي يمكن الوصول إليه من خلال الكنيسة فحسب. وبسبب الضعف التدريجي لسلطة الكنيسة وموثوقية رجال الدين المسيحي عند الناس، كان من الطبيعي أن يضعف المعنى الديني في النفوس، وتسود أو تظهر روح شكية على نطاق واسع، وبعد التغيرات متعددة المستويات التي تُصنف كفاصلة بين العصور الوسطى وعصر النهضة، كانت النتيجة هي أن «المعايير التقليدية للمعرفة قد ضعفت مع بداية القرن السابع عشر، ولم يعد هناك أي معيار ملزم عالمي يمكن أن يوفر تأمينًا للاعتقادات، سواء كانت علمية أو أخلاقية أو دينية»[1]. ويُرجح أن «كتابات ديكارت، التي ظهرت في هذا المناخ الذي ينهار فيه كل معيار قديم.. [هي] محاولة للتغلب على النسبية»[2]. لكن في الواقع ما قام به ديكارت كان داعمًا للشك والنسبية بقصد أو دون قصد، أو بعبارة جينفير هيكت: «انتهى كتابه [التأملات] بدفع تاريخ الشك قدما»[3]. وهو ما نتحول إليه الآن.

---

(1) Charles Guignon, Heidegger and the Problem of Knowledge, Indiana: Hackett Publishing, 1983, p. 21

(2) المرجع السابق، ص22

(3) جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، المركز القومي للترجمة، 2014، ترجمة عماد شيحة، ص538

3 - تأسيس التجريب كمعيار للمعرفة:

أ - التأسيس العملي: بعد انقلاب في التصورات الفلكية عقب النموذج الكوبرنيكي، جاء جاليليو فأثر تأثيرًا كبيرًا في المنهج التجريبي، ويظهر ذلك من حواراته. ففي حوار دار بين الأساتذة في جامعة بيزا عن التكثف، دافع أحد زملاء جاليليو عن أن الثلج يجب النظر إليه بوصفه شكلًا من أشكال تكثف الماء، طالما أنه صلب والماء سائل، ولكن جاليليو من ناحية أخرى قال: ما دام الثلج يطفو على سطح الماء، فلا بد أنه أخف وزنًا من الماء، ومن ثم أقل كثافة. فقال زميله: ليس كذلك، فالثلج يطفو لأن له قاعدة عريضة ومسطحة تحول دون دفعه إلى أسفل في الماء. ورفض جاليليو الحجة وفندها بأن أوضح أن الثلج لو شددته إلى أسفل تحت الماء ثم تركته، فإن شكله العريض والمسطح لن يحول دون اندفاعه صاعدًا إلى أعلى وسط الماء. ثم جرى جدال لمعرفة ما إذا كان من الممكن جعل الأجسام الصلبة المصنوعة من مادة واحدة (ومن ثم ذات كثافة واحدة) تغوص أو تصعد في الماء إذا غيرنا أشكالها فقط، وتمثلت حصيلة الحوار في أن جاليليو تحدى خصمه الرئيسي ليبين لهم بالتجربة ما إذا كانت الأجسام ذات التكوين المتماثل ولكنها مختلفة الأشكال، وتغوص تمامًا منذ البداية في الماء. ويعتمد علوها على السطح أو غرقها على طبيعة شكل كل منها. وجرت التجربة نهارًا أمام الجميع وأثبت جاليليو فشل منافسه. والتطبيق التجريبي والاعتماد على الاختبار بهذا الشكل لم يكن شائعًا بهذا الشكل عند المدرسيين، فضلًا عن دمج الصورة الرياضية للعالم بالفلسفة الطبيعية، وكان هذا مشجعًا للاهتمام ببعض المعايير العلمية للمعرفة. ما أثّر به جاليليو هو الدعوة إلى الاحتكام

إلى التجربة، وجعلها المعيار الأساسي للمعرفة، حتى لو تعارضت مع النص الديني، فقد وضع جاليليو نص الكتاب المقدس أمام العلم صراحة. ففي رسالة جاليليو إلى كرستينا الدوقة العظيمة التي كتبها تحديدًا عام 1614 وهي موثقة، قال: «أؤمن بأن الشمس تحتل المركز وسط الأجرام السماوية التي تدور في أفلاكها ولا تغير مكانها. وأؤمن كذلك بأن كوكب الأرض يدور حول نفسه ويتحرك في مداره حول الشمس». ثم يقول معلقًا على قلق كرستينا من تعارض ذلك مع نص الكتاب المقدس: «عندما يثار خلاف في الرأي بشأن ظواهر طبيعية، يتعين علينا حينئذ ألا نبدأ بمرجعية النص المكتوب، بل بمرجعية التجربة الحسية والبراهين الضرورية التي تثبت صحة ذلك». وبالطبع، كانت محاكمته الشهيرة من أكثر المشاهد التي أثرت في الصورة المزيفة لتعارض العلم والدين[1]. وبشكل عام، يمكن القول تبعًا لإدموند هوسرل إن مع جاليلو قد بدأ استبدال عالم المثاليات بعالم الواقع، العالم المعطى للإدراك الحسي، «أي المختبر والقابل للاختبار.. وهذا الاستبدال انتقل دون إبطاء إلى خلفائه، فيزيائيي القرون المتعاقبة»[2]. وبعد نجاحات ساحقة للعلم التجريبي في القرن اللاحق، بات المنهج التجريبي «بحلول القرن التاسع عشر، مقبولًا على نطاق واسع كبراديم لكل العلوم»، فالتجربة «يبدو أنها توفر محكمة

(1) رضا زيدان، نحو منهج وصفي للعلم، مركز براهين، ص69

(2) باتريك هيلي، صور المعرفة، المنظمة العربية للترجمة، 2008، ترجمة نور الدين شيخ عبيد، ص51

استئناف موضوعية لتقييم الفرضيات (والنظريات)»[1]. وهذا القبول يشمل الكثير من العلماء الطبيعيين، يقول مثلًا هنري جي Henry Gee، أحد كبار محرري مجلة Nature الشهيرة، إن الفرضيات التاريخية "لا يمكن اختبارها بالتجربة، ومن ثم تعد غير علمية"[2]. والأخطر من ذلك أن هذا التصور المعياري للتجربة هو من التصورات الراسخة في ثقافتنا المعاصرة، ومضمونه: **العلم هو القابل للتجريب.**

ب - التأسيس الإبستمولوجي للمعرفة:

جاء ديكارت (ت 1650 م) في حقبة "التبست فيها يقظة العلم ببقايا اللاهوت"[3]، فالعلم الطبيعي كان في بداية تقدمه، وسلطة الكنيسة كانت في انحدارها الأخير، ولم يكن ديكارت راضيًا عما اعتُبِر في عصره معرفة، ومن أسباب ذلك «تأثره العظيم بالرياضيات وبالتحليل الهندسي، والجبر بوجه خاص، بعد الخطوات الواسعة التي خطتها هذه العلوم في أيامه، مما ترك أعظم أثر عند الجميع. ولم يكن ديكارت مجرد واحد من الغرباء أو الدخلاء، الذين يشاهدون ما هو حادث في الرياضيات، لأنه كان من أبرز علماء الرياضيات في العصر. ومن ثم، فإنه قد عرف عما يتحدث

---

(1) Aviezer Tucker, ed., A Companion to the Philosophy of History and Historiography, Oxford/Boston: Wiley - Blackwell, 2009, p. 45

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، 1997، ص71

عندما أشاد بالرياضيات، وما تأثر به تأثرًا شديدًا في الرياضيات (وفي الهندسة خصوصًا) كان -كما ذكر لنا في كتاب المقال- هو ما في منهجها وتصوراتها من رسوخ، (ويقينية براهينها ووضح استدلالاتها)، وأردف قائلًا أنه شعر بالدهشة (لأنه رغم صلابة أسسها وروسخها، فلم تتم إقامة صرح شامخ فوق هذه الأسس). وتمنى لو اتخذت الفلسفة والعلوم أسسًا مماثلة في رسوخها، وبذلك سيتسنى لنا أن نحسم ونجني ثمار يقينية البرهان ووضوح الاستدلال، وبخاصة بعد أن قدمت لنا الهندسة مثلًا لذلك»[1]. هنا نلاحظ أن ديكارت يواجه الشك الجذري ويؤسس لنظرية في المعرفة، لكن من منظور رياضياتي، من أعلى يقين ممكن في نظر ديكارت، «وعلامة اليقين وضوح المعاني وتسلسلها على ما نرى في الرياضيات التي تمضي من البسيط الواضح إلى المركب الغامض بنظام محكم»، وهذه العلامة واحدة في كل المعارف، وهذا المنهج «هو الوحيد المشروع؛ لأن العقل واحد، ويسير على نحو واحد في جميع الموضوعات، ويؤلف علمًا واحدًا هو العلم الكلي، فليست تتمايز العلوم فيما بينها بموضوعاتها ومناهجها، ولكنها وجهات مختلفة لعقل واحد يطبق منهجًا واحدًا»[2]. والمنهج هو الشك النظري؛ لأن «عقلنا مشحون بأحكام ألفناها في عهد الطفولة أو قبلناها من المعلمين قبل تمام النضج والرشد. وإذا نظرنا في العلوم ألفيناها تكونت وتضخمت شيئًا فشيئًا بتعاون رجال مختلفين، فجاءت كالثوب الملفق أو البناء المرمم. فإذا أردنا

(1) ريتشارد شاخت، رو اد الفلسفة الحديثة، مكتبة الأسرة، ترجمة أحمد حمدي محمود، ص 18

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، ص71 – 72

أن نقرر شيئًا محققًا في العلوم، كان من الضروري أن نشرع في العمل من جديد، فنطرح كل ما دخل عقلنا من معارف، ونشك في جميع طرق العلم وأساليبه، مثلنا مثل البناء يرفع الأنقاض ويحفر الأرض حتى يصل إلى الصخر الذي يقيم عليه بناءه، والأساس الذي نريد الوصول إليه هو العقل مجردًا خالصًا، فإن العقل واحد في جميع الناس، إذ إنه الشيء الوحيد الذي يجعلنا أناسيّ ويميزنا من العجماوات، فهو متحقق بتمامه في كل إنسان. وما منشأ تباين الآراء سوى تباين الطرق في استخدام العقل»[1].

ويمثل الشك النظري امتحانًا لمعارفنا، ويشمل أي شك متصور عقلًا، ففي المعرفة الحسية، نجد أن الحواس تُخدع في بعض الأحيان، وقد نشعر أننا نمر بتجارب حسية بصرية وغير بصرية خلال الحلم والواقع غير ذلك، ومن الحكمة ألا نثق البتة بالذي يخدعنا حتى لو لمرة واحدة، ولاحظ ديكارت أن مريض اليراقان تخدعه عيناه دائمًا، فيرى كل شيء أصفر اللون، وأننا ننظر إلى الشمس فنراها في غاية الصغر، في حين أنها أكبر من الأرض بأضعاف. وفي المعرفة الباطنية، يذكر ديكارت أن بعض الناس ممن بترت لهم ساق أو ذراع أخبروه بأنهم ما زالوا يحسون ألمًا في جزء البدن المبتور من أجسامهم، وهي حالة حملته على القول بأنه لا أستطيع اليقين بأن عضوًا معينًا في جسمه مصاب بشيء حتى إن أحسّ فيه بألم[2]. وبشكل عام، أي معرفة يقينية، حتى الرياضيات، يمكن التشكيك فيها وفقًا لديكارت بافتراض شيطان خبيث يوحي لنا بصدق هذه القضايا.

---

(1) المرجع السابق، ص74

(2) مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت، دار الطليعة، ص88 - 89

لكن كيف نواجه هذا الشك وفقًا لديكارت؟ يرى ديكارت أن هناك حقيقة لا تقبل الشك وهي وجوده نفسه، معبرًا عن ذلك بالصيغة المشهورة «أنا أفكر إذن أنا موجود». لأنني ما دمت أشك، فإنني يجب أن أكون موجودًا؛ لأن في فعل الشك ذاته يتجلى وجودي. وقد أشك في كل شيء إلا أن هذا الشك لا يمكن أن يمتد إلى وجودي نفسه. لأنني كي أنخدع لا بد أن أكون موجودًا ابتداءً. ويأمل ديكارت بفحص القضية الأولية «أنا أفكر إذن أنا موجود» أن يصل إلى معيار عام لليقين. وينتهي إلى نتيجة مفادها أن القضية اليقينية هي التي تجعلنا نرى بوضوح تام ما تثبته. ومن ثم، فكل قضية تجعلنا نرى محتواها بوضوح تام هي قضية يقينية. والشيء الواضح هو الحاضر والمتجلي للذهن المنتبه. مثلما يتجلى أي شيء واضح للعين. فهذه الموضوعات تؤثر في العين بقوة كافية. والشيء الواضح مميز عن باقي الأشياء الأخرى. وردًا على نسبية الوضوح وإمكان الطعن فيه ميتافيزيقيًا، أي من خلال فرض الشيطان الخبيث، يلجأ ديكارت إلى الفرض المحوري التي تقوم فلسفته كلها عليه وهو أن الله يحمينا من هذا الفرض، أي أن فرضه هو أن الإله لا يخدع، وقضية وجود الله عند ديكارت ضروية وفطرية؛ لأنها فكرة عن كمال مطلق، فلا بد لها من علة مطلقة، وهي فكرة حدسية تقوم على النور الفطري، أما إثبات وجود الإله في الواقع فهي القضية التي استدل لها ديكارت بوجوده نفسه، فوجودي يستلزم سببيًا وجود خالقي، وحيث أنني أعتقد أن تصوراتي وأفكاري عن العالم مثل الامتداد والحركة مطابقة للعالم الخارجي، فهذا الاعتقاد صحيح بالضمان الإلهي، أي أن هناك بالفعل عالمًا خارجيًا مطابقًا لتصوراتي وليس وهمًا. ولا يهمنا هنا تقييم استدلالات ديكارت، وإنما

مسار بحثه، بدأ بالشك الصوري الشامل ثم انطلق من ذاته كمعيار **عقلاني** للمعرفة، فأثبت الوجود الواقعي للإله، وبفضل وجود الإله صح شعورنا اليقيني بصدق مفاهمينا، على رأسها الرياضيات.

لم يشك ديكارت عمليًا في كبرى المفاهيم الدينية التراثية كما هو واضح من تأسيس فلسفته على وجود الإله (ولم يشك كذلك في أي قضايا يومية مثل وجودنا ووجود الآخرين وطبيعة الأشياء من حولنا، فشكه في كل ذلك صوري محض)، بالعكس «الموجّه الديني من أقوى المؤثرات في فلسفة ديكارت، إن لم نقل إن مضمونها خاضع لمرجعية دينية - لاهوتية»[1]. ففي فترة ديكارت لم يكن العقل قد انفصل بعد عن الدين، فالعقل كان ممتزجًا بالمرجعية الدينية، بل هو «يمثل نهاية مرحلة أكثر منه تمثيلًا لبداية مرحلة، وأنه فيلسوف الإيمان أكثر من فيلسوف العقل»[2]، لكن المنهج العقلي الذي قدمه ديكارت في محاكمة الموروث الفكري أسهم بقوة في هذا الفصل؛ لأن ما طبقه ديكارت على الموروث الفكري طبقه من بعده على الموروث الديني كما رأينا. أما علم التاريخ، فمن المتوقع وفقًا لهذه الفلسفة أن يقلل ديكارت من شأن التاريخ كعلم، ومن اليقيني فيه من باب أولى؛ لأنه يفرق بين «المعرفة العقلية الدقيقة القائمة على أسس رياضية وبين المعرفة التي تقوم على الخبرة البشرية، كما نجدها في معرفة اللغات والتاريخ والجغرافيا التي تثقل في رأيه ذاكرة الإنسان بأعباء غير ضرورية»[3]، وبالفعل هو يقول إن «أكثر القصص أمانة إن لم تحرف الأحداث ولم ترفع

---

(1) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص72

(2) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، 1991، ص251

(3) عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، منشأة المعارف بالاسكندرية، 1997، ص29

من شأنها حتى تجعلها جديرة بأن تُقرأ، فهي على الأقل تكاد دائمًا تحذف منها أكثر التفاصيل خساسة وأقلها جللًا: وذلك ما يجعل البقية لا تبدو كما هي، والذين يسيرون أنفسهم طبقًا للنماذج التي يستقونها منها، هم معرضون للوقوع في شطط أبطال الروايات، ورسم أهداف تتجاوز طاقاتهم»[1]. ومن المتوقع أيضًا أن نجد أن الانفتاح على الثقافات الأخرى سوف يحاكم التراث سواء كانت محاكمة لأطرافه أو أصوله، يقول ديكارت: «إذ أن المحادثة مع أهل القرون الأخرى تكاد تكون كالترحال. ومن المستحسن أن نعرف بعض الأمور عن أخلاق مختلف الشعوب كي نتمكن من الحكم بصدق أكثر على أخلاق شعوبنا، وحتى لا نعتقد أن كل ما خالف عاداتنا مزرٍ ومضاد للعقل، كما يفعل عادة من لم يرَ شيئًا»[2]. وهذا الموقف من التاريخ سرعان ما ينتقده أحد المتأثرين الكبار بديكارت لمدة طويلة من عمره، وهو جامباتستا ڤيكو (ت 1744 م)، الذي انتقد ديكارت وغيره من الإصلاحيين؛ بسبب إهمالهم الدراسات الإنسانية، كالتاريخ واللغات، ولمحاولتهم تطبيق المنهج الرياضي والهندسي على علوم لا تصلح لهما[3].

وبهذا، تتشكل أمامنا عقبتان من العقبات التي تحول دون صحة أي تراث وأي تاريخ، وهي:

(1) الشك هو الأصل، كروح عامة وكعقبة منهجية قائمة على إبستمولوجيا ذاتية لديكارت.

(2) العلم هو العلم التجريبي، فالتجربة هي المعيار الوحيد للمعرفة.

---

(1) ديكارت، حديث الطريقة، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة عمر الشارني، ص55 - 56

(2) المرجع السابق، ص55

(3) عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، مرجع سابق، ص23 - 24

4 - بحث موضوعية التاريخ:

ولد علم التاريخ كما نفهمه اليوم، أي كعلم احترافي منفصل عن الأدب والدين، في القرن التاسع عشر، بعد أن توفرت جمعيات علمية ومجلات متخصصة، والانفصال عن الدين كان أثرًا رئيسيًا من آثار عصر التنوير، و»في استطاعة المرء أن يتصور جيدًا تمامًا فلسفة للتاريخ على غرار فلسفة التاريخ عند فولتير وعند هيوم، أعني فلسفة متحررة تمامًا –أو تقريبًا– من كل أثر مسيحي»[1]، وتجلت هذه الفلسفة في الاتجاه الوضعي، وقد «خضع علم التاريخ لهيمنة الاتجاه الوضعي المتمثل في تطبيق قوانين علوم الطبيعة على الإنسان، وذلك من أواخر القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين»[2]، وهذا الاتجاه الوضعي هو الاتجاه التجريبي في صورته المستقرة، بعد أن قدمه جون لوك ثم ديفيد هيوم، ورسخه عمليا النجاحات التطبيقية والتكنولوجية في الحياة، والتصور العام لهذا الاتجاه هو أن الذهن صفحة بيضاء، والطبيعة أو التجربة هي ما يملي على الذهن المعارف، فالمعرفة هي التجريب، أي مطابقة الفكر للواقع، خلافًا لموقف ديكارت قديمًا، الذي كان يرى أن المعرفة هي مطابقة الفكر لذاته؛ لأن الذهن مزود بمجموعة من البديهيات تمثل حقائق يقينية ينطلق منها البحث. وتطبيقًا للنظرية التجريبية على فلسفة التاريخ، «آمن المؤرخ الوضعي

---

(1) إتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مكتبة مدبولي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص442

(2) التيمومي، المدارس التاريخية الحديثة، مرجع سابق، ص83

بأن العلم الوحيد هو علم الطبيعة، أي العلم القائم على الرياضيات والتجربة، وأن كل المشكلات العملية هي مشكلات يمكن اختزالها في مشكلات تقنية بحتة، والتاريخ أيضًا علم من هذا القبيل»[1]. ومن ثم، يحاول الاتجاه الوضعي جعل التاريخ علم لا يختلف عن العلوم التجريبية العادية، وذلك من خلال وضع ضوابط صارمة لتحقيق «الموضوعية المطلقة في علم التاريخ»، أهمها[2]:

- الحدث التاريخي مثل التجربة التي يمارسها العالم الطبيعي في مخبره، لذلك يحرص المؤرخ الوضعي على استخدام المستندات، ويحرص أكثر على إثبات صحة الأحداث بعمل نقدي من أربع خطوات: تجميع الوثائق ونقدها وضبط الأحداث وتنظيم الأحداث ضمن سياق سردي.

- يسعى المؤرخ الوضعي إلى عزل نفسه عن الأحداث، فعليه أن يتجرد عن انكبابه على كتابة التاريخ من انتماءاته السياسية والثقافية والدينية، وعليه أن يترك جانبًا مشاعره وعواطفه، ولا يقدم أحكامًا قيمية. ويمنع المؤرخ الوضعي أي بصمة ذاتية من المؤرخ، بما في ذلك البصمة اللغوية، ومن باب أولى، ينكر هذا المؤرخ استخدام المحسنات البديعية والمجازات؛ لأنها تنحرف عن الموضوعية، أو «الدرجة الصفر للكتابة» حسب تعبير الفيلسوف الفرنسي رولان بارت.

---

(1) المرجع السابق، ص88

(2) راجع الشروط التفصيلية في بحث "النقد التاريخي: خطواته المنهجية والقضايا التاريخية المهيكلة له"، أبجي محمد، مجلة عالم الفكر، العدد 169.

- يمنح المؤرخ الوضعي أهمية بالغة للوثيقة المكتوبة، «ويستنكف من استعمال (أرشيف الصدور) أو المصادر الشفوية»[1].

وينطلق المؤرخ الوضعي من تصور معين للعلم الطبيعي يكون فيه الملاحِظ صفحة بيضاء تملأها البيانات الحسية، ولا يتدخل بتأويل لتلك البيانات أو الملاحظات، وفي حالة التاريخ، فرغم أن الملاحظة تكون غير مباشرة؛ لأن الماضي قد انتهى، فإن علم التاريخ وفقًا للضوابط الوضعية قادر على «استرجاع الصورة التي وقعت فيها أحداث الماضي فعليًا»[2]، كما يقول ليوبولد فون رانكه (ت 1886 م)، مؤسس التأريخ الوضعي، وقد شدد رانكه على أن «البحث التاريخي يجب أن يعتمد على مصادر أولية تعود إلى الفترة التي يدرسها المؤرخ. يُكوِّن المؤرخ من مصادره المادة الخام التي يعالجها، فيضعها على محك النقد والتمحيص لتصبح مؤهلة لكشف الأحداث كما وقعت في الماضي.. على المؤرخ المحترف أن يحيد مشاعره وهمومه وأحكامه، وأن يمتنع عن التقويم سلبيًا كان أم إيجابيًا، وألا يقحم قضايا الحاضر وهموم المستقبل في منتجه»[3]. هذا التصور للتأريخ يقوم على تصور تمثيلي للمعرفة والذاكرة، أي المطابقة بين الفكر والواقع. والعلم الناتج بناء على هذا التصور هو «العلم البطولي Heroic Science" كما يسميه بعض المؤرخين، والموضوعية تصل فيه

---

(1) التيمومي، المدارس التاريخية الحديثة، مرجع سابق، ص92

(2) المرجع السابق، ص88

(3) قيس ماضي فرّو، المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص19

إلى الغاية، أو هي الرؤية المتجردة من أي تحيز وظروف مجتمعية ونفسية، "الرؤية من اللامكان" كما هو عنوان أحد كتب الفيلسوف توماس ناجل.

تعرض هذا التصور النظري للتاريخ وموضوعيته إلى عاصفة من التشكيك، وكان ذلك في البداية على يد كارل بيكر (ت 1945 م) الذي اعتبر هذا التصور مكابرة لا تستقيم مع طبيعة البحث التاريخي، ووجه نقده إلى المدرسة الوضعية بقوة، ورأى أن الحقيقة التاريخية التي يبحث عنها المؤرخون الوضعيون، ما هي إلا سراب يصوغه المؤرخ على شكل وصف يسميه حقيقة تاريخية، ثم يزعم أنها قادرة على أن تعبر عن نفسها بنفسها. ووصف تصور رانكه بأنه "حلم نبيل"، لا يتحقق في الواقع، وأن موضوعية الكتابة التاريخية ما هي إلا نتيجة إيمان المؤرخ بالوصول إليها[1]. ويرى بعض المؤرخين أن الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة التي أعقبتها هي الخلفية التاريخية لظهور ذلك الجيل النسبوي، الذي يشكك في صدق المعرفة العلمية عمومًا[2]. وهذا بالطبع يذكرنا بالخلفية التاريخية لظهور الشك الديني خلال عصر النهضة. **ومن الخمسينيات تشهد فلسفة التاريخ تلك الثنائية: الوضعية والنسبوية.** ويرى النسبويون أن كل مركّب تاريخي خاضع لعملية انتقائية ومنظمة للأحداث على شكل بناء تاريخي، وأن هذا البناء ليس جزءًا من واقع ما حدث في الماضي وحقيقته، بل من صنع المؤرخ المتأثر بقضايا حاضره، وبتوجهاته وآرائه المسبقة. وبذلك يكون التاريخ حوارًا بين المؤرخ في الحاضر وما

---

(1) المرجع السابق، ص23

(2) المرجع السابق، ص114

يُزعم أنه حقائق الماضي، هذا الحوار الدائم لن يجعل التاريخ علمًا قائمًا على حقائق كما ادعت الوضعية. هذا التشكيك تطور تحت نظرية تسمى «نظرية البناء التاريخي Construction Theory of History"، مقابل النظرية الوضعية الموضوعية التي تسمى نظرية "الكشف التاريخي Discovery Theory of History". تقول نظرية البناء التاريخي إن الماضي هو ما يكتبه المؤرخون، وليس له وجود مستقل خارج المؤلفات التاريخية، إذ إن الماضي لم يبقَ منه إلا حاضر يحتوي على ذكريات وكتابات وآثار أركيولوجية ونحو ذلك، وما نسميه أحداث الماضي هي أحداث مبنية على قرائن نستخلصها من بقايا الماضي الموجودة في الحاضر، ثم ننسبها إلى الماضي الذي لا نستطيع كشفه ومعرفته كما كان. لكن هل معنى ذلك التقليل من أهمية العمل التاريخي؟ لا، يرى البنائيون أن صحة أي حجة تاريخية تنبع من تماسكها وتناسقها مع حجج أخرى، ومع المصادر الأصلية، وليس التطابق الذي يزعمه الوضعيون بين حجة المؤرخ والواقع التاريخي الغائب. إن دور المؤرخ عند البنائيين هو فقط تقديم معرفة متسقة وليس تقديم معرفة مطابقة للواقع الماضي؛ لأن ما نعرفه عن الماضي (الذاكرة) ليس الماضي كما وقع فعليًا، وإنما وصف له تشكله أذهاننا بحسب قدرتنا الفكرية على فهمه؛ لأن الذاكرة غير قادرة على استعادة الحدث كما حصل، بل قادرة على بناء حدث يعتمد على ما تبقى من صور الحدث الذي حصل فعلًا. ومهما حاول المتذكر فلن يستطيع المطابقة (التي ينادي بها هيوم والوضعيون) بين (حدثه) المبنى على التذكر والحدث الذي حصل فعلا؛ لأن هذا الأخير لم يعد له وجود

في الحاضر المدرَك. وبالطبع أداة التصوير الأساسية هي اللغة[1]. وهذه المركزية للغة كأداة غير مطابقة للواقع هي الركن الأساسي لأفكار ما بعد الحداثة والتفكيك، فنرى ميشيل فوكو (ت 1984 م) يسأل سؤالًا مفتاحيًا: ما أثر اللغة على التاريخ (والمعرفة عامة) عندما تكون اللغة شبكة اجتماعية بُنيت اعتباطيًا؟ أي عندما لا تصف اللغة الواقع بالتطابق؟[2] ونرى فيلسوف العلم توماس كون (ت 1996م) يشكل مفهومًا اجتماعيًا للعلم اعتُبر مشككًا للمعرفة التاريخية والمعرفة عامة من كثير من فلاسفة العلم. لقد أصبح السؤال الملح بعد هجمات ما بعد الحداثة على التاريخ والعلم بشكل عام: كيف يمكن تجنب نسبية العلم الحرفي؟ بل كيف يمكن تجنب نسبية المعرفة بشكل عام؟ والكتب المعاصرة المصنفة في فلسفة التاريخ تحديدًا تحاول إيجاد «مقاربات جديدة تتلاءم مع مقتضيات فترة ما بعد الحداثة، ومع المفهوم الجديد للعلم كما صاغه توماس كون»[3]. وفي الفصل الثالث سنحاول إيجاد مقاربة غير نسبية للمعرفة والتاريخ وعلم الحديث تحديدًا.

---

(1) المرجع السابق، ص19 – 33

(2) مونسلو، دارسة تفكيكية للتاريخ، مرجع سابق، ص170

(3) قيس ماضي، المعرفة التاريخية في الغرب، مرجع سابق، ص98

الفصل الثاني

وهكذا نجد نصوص العلماء من متكلمين وأصوليين مجتمعة على أن خبر الآحاد لا يفيد اليقين، فلا تثبت به العقيدة، ونجد المحققين من العلماء يصفون ذلك بأنه ضروري لا يصح أن ينازع أحد في شيء منه، ويحملون قول من قال (إن خبر الواحد يفيد العلم) على أن مراده العلم بمعنى الظن كما ورد، أو العلم بوجوب العمل.

محمود شلتوت

ذكرنا أن القضايا الخلافية في تأسيس علم التاريخ هي قضايا معرفية، تتعلق بتعريف العلم وتحديده، وهذا الأمر ظاهر في معالجة علم الكلام وأصول الفقه الإسلامي لموثوقية الأخبار، فكل حديث عن الأخبار تجد تقسيمًا للعلم ضروري ونظري، وحكاية الخلاف في ما يفيده الخبر المتواتر، هل يفيد العلم الضروري أم النظري، ثم الخلاف المشهور في مصداقية خبر الآحاد وإمكان إفادته للعلم. ولذلك عملنا في هذا الفصل هو عرض مفهوم العلم عند المتكلمين الإسلاميين، وتقسيمهم الأخبار بناءً على هذه النظرية المعرفية.

إن العلاقة بين الفقه وأصول الفقه مثل العلاقة بين التأريخ وفلسفة التأريخ، فالفقه أسبق منطقيًا من أصوله، ففي البداية سلك التابعون سبيل

الصحابة، ووجد هؤلاء مع كتاب الله وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - فتاوى الصحابة تؤسس اجتهادهم، وكانوا أشبه بسلفهم في فهم أسرار الشريعة ومقاصدها، فلم يكونوا بحاجة إلى وضع قواعد يسيرون على ضوئها في استنباط الأحكام الفقهية من مصادرها؛ لأن المصادر عربية وهم عرب، فلما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية واختلط العرب بالعجم، وفسدت الملكة اللسانية العربية، وكثر الاشتباه والاحتمال في فهم النصوص الدينية، وكثرت الحوادث، واحتدم الجدال بين أهل الحديث وأهل الرأي وتشعب المجتهدون إلى طرائق شتى، كانت الحاجة ماسة إلى بروز منهج للنظر والاستدلال[1]. هنا برز علم أصول الفقه على يد الإمام الشافعي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وكانت «رسالة» الشافعي وكتبه الفقهية أساسًا سلفيًا في التفقه، تمكن فيه الشافعي بمعرفته الواسعة بالمناظرات القائمة بين فقه المدينة وفقه العراق وبالعرب وباللغة العربية وبالآثار من التنظير الأصولي لهذه المادة الفقهية الثرية. بالمثل في حالة الأخبار، فقد كانت سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - حجة في القرون المفضلة بكل تأكيد (كما سندلل في الفصل الرابع أنثروبولوجيا)، وكان مصدر معرفة السنة هو العمل والإسناد الصحيح، لكن بظهور الفرق الكلامية الأولى مثل الخوارج والجهمية ورد الآثار جملة أو اختلاف معايير قبولها، كان من الضروري التدليل العقلي على حجية الخبر، واعتماد ما اعتمده أهل الحديث، لذلك كتب الشافعي في حجية الأخبار وحجية خبر الواحد خصوصًا، وبذلك كان الشافعي المدافع الأشهر عن

---

(1) محمود محمد علي محمد، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2000، ص18

علم الحديث. ويذكر أبو هلال العسكري عن مؤسس المعتزلة واصل بن عطاء (ت 131 هـ) أنه «أول من قال: الحق يُعرف من وجوه، كتاب ناطق وخبر مجتمع عليه وحجة عقل وإجماع»[1]. وينقل القاضي عبد الجبار عن عطاء قوله إن «كل خبر لا يمكن فيه التواطؤ والتراسل والاتفاق على غير التواطؤ فهو حجة، وما يصح ذلك فيه فهو مُطَّرح»[2]، ويعد هذا النقل أول تحديد للخبر المقبول عند المتكلمين الإسلاميين في ما وصلنا. في هذا النقل تحديد للمعرفة التاريخية المقبولة، وتقسيم للأخبار إلى متواتر وآحاد. والظاهر أن هذا التقسيم أو التنظير التاريخي استُخدِم أولًا في إثبات النبوة والمعجزات مع غير المسلمين، لكن حاول بعض المتكلمين في عصر الشافعي (ت 204 (تطبيقه جذريًا على الأحاديث النبوية، لكن لم يكن قصد هؤلاء المتكلمين إنكار حجية السنة، وإنما نازعوا وتنازعوا في التحقيق التاريخي الحديثي كمنهج حاكم، كما سيأتي في الفصل الرابع.

أ - واجه الشافعي الاعتراضات على المنهج الحديثي بالدليل التاريخي والأدلة العقلية. أما الدليل التاريخي فهو قائم على ما يعلمه المسلمون من أن كثيرًا من أحكام الشرع قد سمعها الصحابة من خلال الخبر ثم تناقلوها، وليس من المشاهدة المباشرة للنبي صلى الله عليه وسلم، وذكر الشافعي أمثلة كثيرة على ذلك، منها قضية تحويل القبلة، فقد استدار الصحابة إلى الكعبة بناءً على خبر واحد، وقد «بعث رسول الله أبا بكر واليًا على الحج سنة تسع، وحضره الحج من أهل بلدان مختلفة

---

(1) الأوائل، دار البشير، ص191 / 2

(2) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص234

وشعوب متفرقة، فأقام لهم مناسكهم، وأخبرهم عن رسول الله بما لهم وما عليهم»، «ولم يكن رسول الله ليبعث إلا واحدًا الحجةُ قائمة بخبره على من بعثه إليه»، ولم يكن للصحابي المتلقي الخبر أن يقول لمن أرسله النبي صلى الله عليه وسلم «أنت واحد وليس لك أن تأخذ منا ما لم نسمع رسول الله يذكر أنه علينا»[1]. ويذكر الشافعي عمل أعلام الأمة بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم، من مشاهير التابعين وتابعيهم، «كلهم يُحفظ عنه تثبيت خبر الواحد عن رسول الله، والانتهاء إليه، والإفتاء به، ويقبله كل واحد منهم عن من فوقه، ويقبله عنه مَن تحته. ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديمًا وحديثًا على تثبيت خبر الواحد، والانتهاء إليه، بأنه لم يُعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وقد ثبَّته جاز لي. ولكن أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد»[2]. ويدخل في الدليل التاريخي النصوص النقلية كافة التي استدل منها الشافعي على حجية خبر الواحد. أما الأدلة العقلية التي قدمها الشافعي فمنها أن الله أوجب على المسلمين اتباع نبيه، وهذا يشمل صحابة النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن بعدهم ممن لم يروه، ولا سبيل إلى معرفة سنته إلا الخبر، لذلك كان لا بد من قبول الأخبار، ودون هذا القبول، لا يمكن لنا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم، وحيث إن اللازم باطل، فالملزوم -رد الأخبار- أولى بالبطلان. والبديل الصحيح هو وضع معايير للأخبار الصحيحة، فما هي هذه المعايير؟

---

(1) الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، ص415

(2) الرسالة، ص453

بداية يحدد الشافعي العلم عنده بقوله: «العلم من وجوه: منه إحاطةٌ في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر. فالإحاطة منه ما كان نصَّ حكم لله أو سنة لرسول الله نقلها العامة عن العامة. فهذان السبيلان اللذان يُشهد بهما في ما أُحل أنه حلال، وفي ما حُرم أنه حرام. وهذا الذي لا يَسَع أحدًا عندنا جَهْلُه ولا الشكُّ فيه. وعلمُ الخاصة سنةً من خبر الخاصة يعرفها العلماء، ولم يُكَلَّفها غيرهم، وهي موجودة فيهم أو في بعضهم، بصدق الخاص المخبِرِ عن رسول الله بها. وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه، وهو الحق في الظاهر، كما نقتل بشاهدين. وذلك حق في الظاهر، وقد يمكن في الشاهدين الغلطُ»[1]. ويضع الشافعي شروطًا لخبر الواحد (كانت قائمة ومتحققة عمليًا على يد أهل الحديث في عصره)، حتى يكون صحيحًا يثبت به الاحتجاج، وهي:

1 - أن يكون الراوي ثقة معروفًا بالصدق في حديثه.

2 - أن يكون عاقلًا لما يُحدث به، فإن روى الحديث بالمعنى يجب أن يكون عالمًا بما يحيل معاني الحديث من اللفظ، وإن لم يتوفر فيه شرط العلم بما يحيل المعنى، فيجب أن يؤدي الحديث بحروفه كما سمعه.

3 - أن يكون حافظًا إذا حدث من حفظه، حافظًا لكتابه إن حدث من كتابه.

4 - أن لا يخالف أهل الحفظ إذا اشترك معهم في الرواية، فلا يحدِّث عن النبي ما يحدث الثقات خلافه عن النبي صلى الله عليه وسلم.

---

(1) المرجع السابق، ص476

5 - أن لا يكون مدلسًا يحدث عن من لقي ما لم يسمع منه.

6 - أن تتوافر هذه الصفات في الرواة جميعهم.

7 - أن يكون الحديث موصولًا إلى النبي صلى الله عليه وسلم[1].

ونلاحظ أن الشافعي لم يضع شروطًا معينة للخبر الذي يرويه العامة عن العامة، لكن يكتفي بالتمثيل له، «كالظهر أربع، وكتحريم الخمر»، ونلاحظ أن العلم عند الشافعي يشمل ما هو يقيني وما هو محتمل للخطأ، وهو خبر الواحد (وهذه الجزئية سنتحدث عنها بالتفصيل عند حديثنا عن مفهوم العلم عند العرب في آخر الكتاب).

ب - تتابع الأصوليون بعد الشافعي على تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد، واعتبروا أن الخبر المتواتر هو ما يسميه الشافعي نقل العامة عن العامة، واعتبروا أن خبر الآحاد هو ما يسميه الشافعي خبر الخاصة. ثم عرّف الأصوليون الخبر المتواتر تعريفات كثيرة متضمنة لشروطه، نكتفي منها بتعريف واحد، وهو: «خبر أقوام عن أمر محسوس، يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة»[2]، ورغم اختلافهم في بعض الشروط الإضافية، فقد اتفقوا تقريبًا على أن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني، «وتقريره: أن القطع حاصل لنا بوجود البلدان والأقاليم النائية، كمكة ومصر وبغداد والهند والصين، وبوجود الأمم الخالية، كأمة نوح وإبراهيم وهود وصالح وغير ذلك مما يكثر، وحصول العلم بذلك، لا من جهة الحس ولا العقل، إنما

---

(1) نعمان جغيم، مدخل إلى المذهب الشافعي، الجامعة الإسلامية بماليزيا، ص94

(2) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ص337

هو بالتواتر؛ فدل على أنه يفيد العلم»[1]. ونقلت الكتب الأصولية الأساسية آراء سفسطائية قديمة (تتمثل في السُمنية والبراهمة وبعض التشكيكات المقترحة) تكتفي بالمحسوس وتنكر إفادة الخبر المتواتر للعلم، أو تفرّق «بين التواتر الذي يكون عن الأمور الموجودة حال تواترها كالإخبار عن البلدان النائية والحوادث الموجودة في زماننا، وبين التواتر عن الأمور الماضية المنقضية كالإخبار عن القرون السالفة»[2] فتقول بإفادة الأول دون الثاني. واشتبك الأصوليون معها لكن تحت مظلة أن التشكيك في الضروريات مردود. ويهمنا كيف رد الأصوليون هذه الاعتراضات وما نتج عنها في بحث التواتر.

من حيث الإجمال، رد الأصوليون التشكيكات النظرية على الخبر المتواتر بإبراز الشروط الإبستمولوجية التي تقف ضد هذه التشكيكات، وأشهر هذه التشكيكات هي:

(1) التفاوت بين درجة اليقين المنطقي (الضرورة المنطقية) ودرجة اليقين في التواتر، فاليقين المنطقي أقوى من اليقين التواتري، وهو ما يشكك في العلم المتولد عن التواتر نسبيًا، ويعبر الآمدي عن ذلك خلال نقاشه للعلم المتولد عن التواتر: «لو كان العلم الضروري حاصلًا بخبر التواتر، لما وقع التفاوت بين علمنا بما أخبر به أهل التواتر من وجود بعض الملوك، وعلمنا بأنه لا واسطة

---

(1) شرح مختصر الروضة، تحقيق التركي، ص75/ 2

(2) صفي الدين الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان وسعد بن سالم، 2716/ 7

بين النفي والإثبات واستحالة اجتماع الضدين، وأن الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين؛ لأن الضروريات لا تختلف»[1].

فالمعترض لا ينكر «وجود الظن الغالب القوي الذي لا يكاد يتميز عند الأكثرين عن اليقين التام، لكن الكلام في أنه هل حصل اليقين أو لا، والذي يدل على أن الحاصل ليس بيقين... إنا إذا عرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الإثنين وعرضنا على عقولنا وجود جالينوس وفلان وفلان عند هذه الأخبار المتواترة، وجدنا الجزم الأول أقوى وآكد من الجزم الثاني وقيام التفاوت يدل على احتمال تطرق النقيض إلى الاعتقاد الثاني **وقيام هذا الاحتمال فيه كيف كان يخرجه عن كونه يقينًا**»[2]. ولم يسلم الأصوليون بأنه «لو كان ضروريًا لم يوجد التفاوت بينه وبين الضروريات؛ لأن الضروريات قد تتفاوت في الجزم بها. ولئن سُلّم فلا يلزم منه المطلوب؛ حيث إن حصول التفاوت يوجب أن لا يكون ضروريًا، ولا يوجب أن لا يكون مفيدًا للعلم الذي هو المتنازع ههنا»[3]، لكن في الواقع كثير من الأصوليين لا يقولون بالتفاوت بين الضروريات، لذلك كان جواب من ينكر هذا التفاوت أن «الحاصل كثرةُ استعمال بعض القضايا، وتصورُ طرفيها، بخلاف غيرها؛ فلهذا يستأنس العقل ببعضها

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرازق عفيفي، 16/ 2

(2) الرازي، المحصول، تحقيق طه جابر العلواني، 229/ 4

(3) الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد مظهر بقا، 644/ 1

دون بعض»[1]، أي أن اليقين ثابت في الضرورة المنطقية البديهية وكذلك ضرورة الخبرة المتواتر، وإنما يرجع شعورنا بالتفاوت إلى كثرة وقلة الاستعمال، فالقضايا المنطقية أكثر استعمالًا من القضايا المتواترة. وما يقال في الضرورة المنطقية يقال في المحسوسات، فالمحسوسات ليست أكثر يقينية من الخبر المتواتر إلا لكونها أكثر استعمالًا. وقد يقال ردًا على هذا الاعتراض أنه يصور أن العلم الحاصل عن التواتر بديهي، والأمر ليس كذلك، فالاعتراض يصح «لو ادعينا أن ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الأمور البديهية، وليس كذلك، بل إنما ندعي العلم العادي»[2].

(2) ما ضابط العدد الذي يجعل من الخبر متواترا؟ يقول الزركشي شرط العدد في التواتر: «أن يبلغ عدد المخبرين إلى مبلغ يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، **وذلك يختلف باختلاف القرائن والوقائع والمخبرين، ولا يتقيد بعدد معين**، بل هذا القدر كافٍ، ومنهم من عبر عنه بأن تكون شواهد أحوالهم تنفي عن مثلهم المواطأة والغلط، ولا خلاف في هذا، ولكن اختلفوا: هل يشترط فيه عدد معين؟ والجمهور على أنه ليس فيه حصر، وإنما الضابط حصول العلم، فمتى أخبر هذا الجمع، وأفاد خبرهم العلم، علمنا أنه متواتر، وإلا فلا»[3].

---

(1) تقي الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 2 /268

(2) الإحكام للآمدي، 2 /18

(3) البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، 6 /96

(3) من الممكن أن يخطئ الجيل الأول سهوًا، أي الجيل الذي رأى المخبَر عنه بالحس، «لأن الأمر اشتبه عليهم، والاشتباه حاصل في المحسوسات.. فالله تعالى قادر على أن يخلق شخصًا آخر مثل زيد في شكله وفي تخطيطه، وبهذا التقدير لا يبقى اعتماد على التواتر، لجواز أن يكونوا رأوا مثل زيد فظنوه زيدًا»، كما أن الخطأ البصري «أمر مشهور، فإن الإنسان قد يرى المتحرك ساكنًا والعكس، وذلك يقتضي حصول اللبس في الحسيات»، فإن قيل إن ذلك نادر، يقال إن «الندرة لا تمنع الاحتمال»[1]. وهذا التشكيك الجذري -وغيره مما سبق- قد ذكره الرازي لغرض بحثي، وليس للقدح في أن الخبر المتواتر يفيد العلم، رغم أنه شكك في إمكان الجواب على بعض تشكيكاته، فيقول عن «الجواب القاطع عن كل هذه الإشكالات» إنه «لو أمكن إنما يمكن بعد تدقيقات في النظر عظيمة»[2]. وعمومًا يجيب القرافي عن إشكال الاشتباه بأن «العلم حاصل بأن ولدي هذا هو الذي كنت أعلمه، ورأيته قبل هذا، والتشكيك في ذلك بهذه الاحتمالات العقلية لا يمنع حصول العلم العادي» و«العلوم العادية لا تقدح فيها الاحتمالات العقلية»[3]، فاعتراض جواز الاشتباه عقلاً يقوم

(1) المحصول للرازي، 4/ 245

(2) المرجع السابق، 257

(3) القرافي، نفائس الأصول، 6/ 2836

على فهم خاطئ لشرط «استحالة التواطؤ على الكذب»، فهذه الاستحالة هي استحالة واقعية لا منطقية.

(4) من الممكن أن يجتمع الجمع العظيم على كذبة معينة من أجل أمر سياسي؛ بسبب ترغيب أو ترهيب من السلطان. ويرد الجويني على هذه الحجة بعادة تاريخية، وهي أن «كذبهم يستبين على مر الزمان في حكم العرف وينكشف الغطاء فيه على قرب»[1]، أما الآمدي فينفي أن يفيد هذا الخبر العلم ابتداءً؛ لأن مخبريه «حُملوا على الكذب، فيمتنع حصول العلم بخبرهم، لفوات شرط، وهو إخبارهم عن معلوم محس»[2]. **وبهذا يظهر أن الأصوليين تمسكوا خلال تأسيسهم للخبر المتواتر بالعلم العادي والضرورة في مقابل العلم الرياضي والنظر العقلي المجرد.**

جدير بالذكر أن للجويني مسلكًا خاصًا في التعامل مع تشكيك السمنية، إذ يحمله على الخبر الجمعي المجرد (المعنى اللغوي)، أي دون الشروط الإبستمولوجية الكلامية، يقول الجويني «ونقل النقلة عن السمنية إنهم قالوا: لا ينتهي الخبر إلى منتهى يفضي إلى العلم بالصدق وهو محمول على أن العدد وإن كثر فلا يكتفي به حتى ينضم إليه ما يجري مجرى القرينة من انتفاء الحالات المانعة»[3].

---

(1) البرهان في أصول الفقه، تحقيق، صلاح بن محمد بن عويضة، 1 /224

(2) الإحكام للآمدي، 2 /28

(3) البرهان، 1 /220

ج - إذا كان الخبر المتواتر - بشروطه الإبستمولوجية - يفيد العلم بإجماع المتكلمين، فما هو نوع العلم؟ هل هو ضروري أم نظري؟ يقول الآمدي: «اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري. وقال الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة والدقاق من أصحاب الشافعي إنه نظري»[1]. وحجة الجمهور الأقوى «أنه لو كان حصول العلم بخبر التواتر بطريق الاستدلال والنظر، لما وقع ذلك لمن ليس له أهلية النظر والاستدلال، كالصبيان والعوام. وهو واقع لهم لا محالة»[2]. فالواقع الموضوعي يشهد بأن غير المتدربين على التفكير المنطقي يعلمون ضرورة بوجود مكة ووجود الشافعي وغير ذلك من المتواترات، أما من الناحية الذاتية فـ«كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد والبلاد النائية عند خبر التواتر بها، مع أنه لا يجد من نفسه سابقة فكر ولا نظر في ما يناسبه من العلوم المتقدمة عليه، ولا في ترتيبها المفضي إليه. ولو كان نظريًا لما كان كذلك»[3]. وحجة القلة القائلة بأن التواتر يفيد العلم النظري هي أن «الاستدلال ترتيب علوم يتوصل بها إلى علم آخر، فكلما وقف وجوده على ترتيب فهو نظري، والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك فكان نظريًا، وذلك لأنا إنما نعلم ذلك، إذا علمنا أن المخبر لم يخبر عن رأيه، بل عن أمر محسوس، لا لبس فيه، وأنه لا داعٍ له إلى الكذب فيعلم أنه لا يكون كذبًا. وإذا لم يكن كذبًا تعين كونه صدقًا.

---

(1) الإحكام للآمدي، 2/ 18

(2) المرجع السابق، 2/ 19

(3) المرجع السابق، 2/ 20

ومهما اختل شيء من هذه الأمور لم نعلم صحة الخبر، ولا معنى لكونه نظريًا سوى ذلك»[1]. أي أن التواتر «مفتقر إلى تقدم استدلال»[2]. وقد حاول الجويني -مرة أخرى- استيعاب هذا القول، فقال والذي أراه تنزيل مذهبه [الكعبي] عند كثرة المخبرين على النظر في ثبوت إيالة [سياسة] جامعة وانتفائها، فلم يعن الرجل نظريًا عقليًا وفكرًا سبريًا على مقدمات ونتائج وليس ما ذكره إلا الحق»[3]. ووفقًا لذلك لا ينفي القائل بأن العلم التواتري نظري أن العوام يجزمون ضرورة بمضمون الخبر المتواتر، لكنه يقول بأن نظرهم في الخبر «ليس باستدلال بأوساط ومقدمات، وإنما هو تفطن لتحقق الأسباب العادية»[4]، **أي يشبه تقليب حدقة العين في المحسوس، وليس مراعاة لشروط إبستمولوجية.** أما الآمدي فتوقف[5]، وعلة الإشكال بشكل عام أن من **الناحية الواقعية ليس هناك استدلال، لكن شروط التواتر بحاجة إلى شكل ما من النظر، لأن الشروط بطبيعتها نظرية (إبستمولوجية).**

وقد حاول الغزالي إيجاد حلقة وصل بين الجمهور والقائلين بالنظر، فرغم أنه تعامل مع الرأي القائل بالنظر مثلما تعامل أستاذه الجويني، فقد قدم تصورًا جديدًا في نظري، وإن كان بعض الأصوليين -مثل الفخر الرازي- عدّه مع القائلين بإفادة الخبر المتواتر للعلم النظري، حيث يرى الغزالي مثل

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(2) البحر المحيط في أصول الفقه، 6 /105

(3) البرهان، 221

(4) ابن التلمساني، شرح المعالم في اصول الفقه، عالم الكتب، بيروت، 2 /153

(5) الإحكام للآمدي، 2 /22

الجمهور أن الخبر الحاصل بالتواتر يفيد العلم الضروري، إن كان الضروري عنده «عبارة عما نجد أنفسنا مضطرين إليه، فبالضرورة نعلم من أنفسنا أنا مضطرون إليه»[1]. لكن لأن التواتر يقوم على الاستحالة العادية فلا بد أنها واسطة بيننا وبين المضمون الحسي للخبر المتواتر، فنحن لم نشاهد بأعيننا وجود الإمام الشافعي، لكن الواسطة التي بيننا وبينه تخضع للتجريب بالمعنى العام، فأنا أسمع بأذني المخبر الأول عن خبر ما ثم أسمع بأذني المخبر الثاني وهكذا، وهذا يماثل تكرار الإحساس مرة بعد أخرى حتى يتحول إلى «خبرة»، لكن في حالة التواتر، تكون تجربتنا الحسية مع الجيل المعاصر لنا فقط، وغير مباشرة مع الجيل المشاهد للحدث المتواتر، وما يضيفه الغزالي هو أن في حالة المجربات المباشرة أو غير المباشرة (المتواترات) رغم أنها ضرورية، فإنها بعيدة (استدلالية)، وبالتالي تحتاج إلى مقدمة لنشتقها من المعارف الأولية، حتى لو لم نشعر بهذه المقدمة لغموضها، يقول الغزالي: «وربما أوجبت التجربة قضاء جزميا وربما أوجبت قضاء أكثريا، ولا تخلو من قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهي أنه لو كان هذا الأمر اتفاقيًا أو عرضيًا غير لازم، لما استمر في الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه وعدته نادرًا، وطلبت له سببًا عارضًا مانعًا. وإذا اجتمع هذا الإحساس متكررًا مرة بعد أخرى، ولا ينضبط عدد المرات كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر، فإن كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر، وانضم إليه القياس الذي ذكرناه أذعنت النفس للتصديق»[2].
لاحظ أن الغزالي هنا **يقدّر المقدمة الخفية**، وفي حالة التواتر يقدر الغزالي

---

(1) المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، 107

(2) معيار العلم في فن المنطق، تحقيق سليمان دنيا، 190

المقدمتين: «إحداهما: أن هؤلاء [المخبرين] مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع، ولا يتفقون إلا على الصدق. والثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة»[1]. وهكذا ذهب الغزالي - مثل أستاذه الجويني - إلى «تصحيح قول الكعبي إن قصد بالاكتساب اعتبار النظر في القرائن المصاحبة للمتواتر، من اتفاق كثرة على الإخبار عن واقعة واستحالة اجتماعهم -مع تباين أحوالهم واختلاف أغراضهم - على الكذب وتواطئهم عليه، بيد أن الغزالي أبان أن هاتين المقدمتين وإن حصلتا في النفس إلا أنهما لا تتشكلان فيها بلفظ منظوم، ولا تشعر متى حصلا أو التصديق بهما وبالمخبر عنه؛ لأنه إنما هو حاصل بالقياس الخفي»[2]. وفي الواقع لم يتقبل معظم المعلقين على نظرية الغزالي في التواتر تضمن التواتر إعمال فكر أو نظر، مثلًا يقول عبد الكريم النملة: «يجاب عنه: بأن هذا ضعيف؛ لأن المقدمات التي يتوقف حصول هذا العلم على النظر فيها حاصلة في أوائل الفطرة، وهذا لا يحتاج إلى كبير تأمل وفكر، ومثل ذلك لا يسمى نظريًا؛ لأن النظري هو الذي يتوقف على أهلية النظر، وليس هذا من هذا الباب»[3].

د - خبر الآحاد: حيث إن التواتر هو الخبر المفيد للعلم اليقيني، فالطبيعي أن يعرف المتكلمون خبر الآحاد بما هو عكس ذلك من حيث المبدأ، يقول الباقلاني إن النقل ضربان «تواتر يوجب العلم ويقطع

---

(1) المستصفى، 106

(2) أحمد حسن شحاته، قواعد الاستدلال بين المتكلمين والفلاسفة، مركز نماء، 2017، ص295

(3) المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، 655/ 2

العذر، وآحاد لا يوجب العلم بضرورة ولا دليل»[1]. ويقول: إن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد. وسواء عندهم رواه الواحد، أو الجماعة التي تزيد على الواحد. وهذا الخبر لا يوجب العلم، على ما وصفناه أولًا، ولكن يوجب العمل»[2]، وبصرف النظر عن صحة أو خطأ تنظير الباقلاني لعمل الفقهاء فيهمنا هنا الحديث عن المتكلمين، أي عن التنظير نفسه للخبر.

في مقابل هذا التنظير المبدأي لما يفيده التواتر والآحاد من حيث اليقين هناك فكرة نظرية أخرى وهي اعتبار القرائن المحيطة بالخبر الآحادي المنفصلة عنه، حيث إنها تشترك في الجنس مع الاعتبارات العادية في التواتر. فيذكر الجويني نقل أصحاب المقالات عن النظام (ت 221 هـ) قوله إنه «قد يتضمن إخبار الواحد العلم الضروري»[3]. وبالطبع هذا بفضل القرائن، وصحح الجويني -الذي يقدّر دور القرائن جيدًا في فكره الأصولي[4] - هذا الأصل بناء على أنه «لا يتوقف حصول العلم بصدق

---

(1) التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، 527

(2) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص441 - 442

(3) البرهان 217/1

(4) ينتقد الجويني الأصوليين في تقييد الخبر المتواتر بكونه لا بد أن يستند إلى محسوس، ويرى أن القرائن لا تقل أهمية عن الحس في هذا الموضع، يقول: "وقيد طوائف من الأصوليين هذا الركن الذي فيه نتكلم باشتراط إسناد الأخبار إلى المحسوس ولا معنى لهذا التقييد فإن المطلوب صدر الخبر عن العلم الضروري ثم قد يترتب على الحواس ودركها وقد يحصل عن قرائن الأحوال ولا أثر للحس فيها على الاختصاص فإن الحس لا يميز احمرار الخجل والغضبان عن احمرار المخوف المرعوب وإنما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال ولا معنى إذا للتقييد بالحس" (البرهان 216/1).

المخبرين على حد محدود وعدد معدود ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به فإذا وجدنا رجلًا، مرموقًا عظيم الشأن، معروفًا بالمحافظة على رعاية المروءات، حاسرًا رأسه، شاقًا جيبه، حافيًا وهو يصيح بالثبور والويل ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده وشهدت الجنازة ورؤى الغسال مشمرًا يدخل ويخرج، فهذه القرائن وأمثالها إذا اقترنت بإخباره تضمنت العلم بصدقه مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبل وجنة»[1]. ويقول صفي الدين الهندي: «ولا يلزم من عدم حصول العلم في بعض صور القرائن في بعض الأحوال أن لا يحصل في شيء من صور القرائن في كل الأحوال، بل الأمر فيه مختلف بحسب الوقائع والأحوال والأشخاص والعبرة في ذلك بحال سامع الخبر المحتف بالقرائن، فإن حصل له العلم، علم أنه مفيد له وإلا فلا»[2]. ويقول الطوفي: «القرائن المحتفة بالخبر تقوم مقام آحاد المخبرين في إفادة الظن وتزايده، لأنا نجد تأثيرها في أنفسنا بالضرورة، وإذا كانت بمثابة المخبرين، جاز بالضرورة أن يحصل العلم بخبر الواحد معها، لأن مخبرا واحد مع عشرين قرينة يتنزل منزلة أحد وعشرين مخبرًا، بل ربما أفادت القرينة الواحدة ما لا يفيده خبر جماعة من المخبرين، بحسب ارتباط دلالتها بالمدلول عليه عقلًا»[3]. ويمكن نسبة هذا القول إلى كل الأصوليين واعتباره الرأي المستقر؛ لأن «وقوع العلم عن القرائن لا ينكره عاقل»[4]، رغم أن ابن الحاجب –وغيره من الأصوليين - يقول:

---

(1) المرجع السابق، 220/ 1

(2) نهاية الوصول 2765/ 7

(3) شرح مختصر الروضة 85/ 2

(4) البحر المحيط للزركشي 239/ 4

«الأكثر اتفقوا على أن خبر الواحد العدل لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة»[1]، وسبب هذه النسبة أمران: الأول: **استقرار قصور العلم المتولد عن خبر الواحد المحتف بالقرائن عن اليقين التام المتولد عن الخبر المتواتر في البحث الكلامي**، وهذا ظاهر في قول المازري: «وجمهور أئمتنا... يرون أن العادة كما أطردت بوقوع العلم الضروري عند الأخبار المتواترة، فكذلك طردت بعدم وقوع العلم عند خبر واحد، ولو صور في مقارنة خبره كل قرينة»[2]، الثاني: الجانب التطبيقي لقرائن معينة في ما يتعلق بالأحاديث النبوية، وعلى رأس هذه القرائن قرينة «عمل الأمة»، كما سيتضح الآن.

في الجانب التطبيقي، ولنأخذ قرينة «عمل الأمة» تحديدًا، وهي القرينة الأقوى والأهم على الإطلاق، هل تصحح هذه القرينة الخبر تاريخيًا؟ نجد أن هناك نزاعًا. يقول أبو الحسين البصري المعتزلي: «فأمَّا خبر الواحد إذا أجمعت الأمة على مقتضاه وحكمت بصحته، فإنه يُقطع على صحته لأنها لا تُجمِع على خطأ. وإن لم تُجمِع على صحته، فعند الشيخ أبي هاشم [الجبائي ت 321 هـ] وأبي الحسن [الكرخي ت 340 هـ] وأبي عبد الله [البصري ت 369 هـ] رحمهم الله، أن الأمة لا تُجمع على مقتضى خبر الواحد إلا وقد قامت به الحجة»[3]، والملاحظ هنا الربط بين العمل والعلم، واستعمال القرائن المنفصلة عن الخبر (وهي هنا عمل الأمة) في تصحيح خبر الواحد، خلافًا للتنظير الجذري الذي

---

(1) بيان مختصر ابن الحاجب 1/657

(2) إيضاح المحصول، 423

(3) المعتمد 2/84

ذكره الباقلاني. يقول الجصاص: «ما تلقاه الناس بالقبول فإن كان من أخبار الآحاد فهو عندنا يجري مجرى التواتر»[1]. وخصص أبو إسحاق الإسفراييني -في ما ينقله عنه الجويني- فذكر قسمًا بين المتواتر والآحاد، وسماه المستفيض وذهب إلى أنه «يقتضي العلم نظرًا والمتواتر يقتضيه ضرورة، ومثل ذلك المستفيض وما يتفق عليه أئمة الحديث»[2]. ويقول القرافي «مسلّم إنه يجوز الإقدام على العمل بالخبر الذي لا يقطع بصدقه، لكن إذا عملوا به، وهو عندهم خبر واحد غير معلوم الصدق لهم صار معلوم الصدق لنا؛ لأنهم معصومون عن العمل بالخطأ، فيقطع بصدق ما عملوا به، وهو الذي قاله أبو هاشم»[3]. بل يذكر أبو المظفر السمعاني أن «خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول وعملوا به لأجله فيُقطع بصدقه، وسواء في ذلك عمل الكل به أو عمل البعض وتأوله البعض»[4]. ويقول الشوكاني: «ولا نزاع في أن خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه فإنه يفيد العلم؛ لأن الإجماع عليه قد صيره من المعلوم صدقه وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول فكانوا بين عامل به ومتأول له»[5]. (ورغم أن معظم الأصوليين قد استعملوا مفهوم تلقي الأمة الخبر بالقبول بشكل عام، لكن هناك من حصر التلقي العملي في القرون الثلاث

---

(1) الفصول في الأصول، 1/174

(2) البرهان، 1/223

(3) نفائس الأصول 2/2879

(4) قواطع الأدلة 1/333

(5) إرشاد الفحول 1/138

الأولى، أي الصحابة والتابعين وتابعيهم فحسب، وهو ما قد نجده في قول الجصاص «إذا ظهر في السلف استعماله والقول به مع اختلافهم في شرائط قبول الأخبار وتسويغ الاجتهاد في قبولها وردها، فلولا أنهم قد علموا صحته واستقامته لما ظهر منهم الاتفاق على قبوله واستعماله، وهذا وجه يوجب العلم بصحة النقل»[1]. لكن في مقابل هذا التيار، رفض كثير من المتكلمين هذه القرينة، يقول الأسمندي: «إذا أخبر الواحد خبرًا، وأجمعت الأمة على العمل بموجبه، وحكمت بصحته، فإنه يدل على أن النبي عليه السلام قال ذلك، لأنه لا يجوز أن تجمع الأمة على الخطأ. وأما إن عمل بموجبه، ولم يحكم بصحته: ذهب جماعة من المتكلمين: أنه يقطع على أن النبي عليه السلام قد قال ذلك.. وقال غيرهم: إنه لا يقطع على ذلك»[2]، فأساس الاعتراض أنه ليس هناك تلازم بين العمل والثبوت التاريخي القطعي.

ويرى ابن السمعاني أن هذا أمر مبتدع من القدرية والمعتزلة في بداية الانحراف العقدي، يقول: «إن الخبر إذا صح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ورواه الثقات والأئمة، وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتلقته الأمة بالقبول، فإنه يوجب العلم في ما سبيله العلم، هذا عامة قول أهل الحديث والمقنين من القائمين على السنة وإنما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال ولا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به شيء اخترعته القدرية والمعتزلة وكان

(1) الفصول في الأصول 1/175

(2) بذل النظر في الأصول، 383

قصدهم منه رد الأخبار وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول»[1]. وكذلك أرخ ابن حزم بقوله: «جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم، يجري على ذلك كل فرقة في علمها، كأهل السنة والخوارج والشيعة والقدرية حتى أحدث متكلمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك»[2]. وأول أشعري يقول بذلك هو الباقلاني (ت 402 هـ)، إذ يقول: «إن أجمعت الأمة على العمل به [الآحاد] وإن لم يوجب العلم كان الحكم مخصوصًا به عند الله سبحان في حق الأمة المتعبدة بالعمل بخبر الواحد، وجاز أن يكون الخبر عنده تعالى صدقًا صحيحًا، وجاز أن يكون باطلًا موضوعًا... لأن إجماع الأئمة على العمل به لا يدل على صدق راويه وصحته»[3]، ويقول الجويني «وقال الأستاذ أبو بكر [ابن فورك]: الخبر الذي تلقته الأئمة بالقبول محكوم بصدقه وفصّل ذلك في بعض مصنفاته فقال إن اتفقوا على العمل به لم يقطع بصدقه وحمل الأمر على اعتقادهم وجوب العمل بخبر الواحد وإن تلقوه بالقبول قولًا وقطعًا حكم بصدقه»[4]. ويقول الغزالي: «فإن قيل: خبر الواحد الذي عمل به الأئمة هل يجب تصديقه؟ قلنا: إن عملوا على فقه فلعلهم عملوا عن دليل آخر وإن عملوا به أيضًا، فقد أُمِروا بالعمل بخبر الواحد وإن لم

(1) صون المنطق، 212 - 213

(2) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، 1/141

(3) التقريب (الصغير) 180/3

(4) البرهان، 223/1

يعرفوا صدقه، فلا يلزم الحكم بصدقه. فإن قيل لو قدر الراوي كاذبًا لكان عمل الأمة بالباطل، وهو خطأ ولا يجوز ذلك على الأمة. قلنا: الأمة ما تعبدوا إلا بالعمل بخبر يغلب على الظن صدقهم فيه، وقد غلب على ظنهم، كالقاضي إذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطئًا وإن كان الشاهد كاذبًا، بل يكون محقًا، لأنه لم يؤمر إلا به»[1]. ويقول الرازي: «زعم أبو هاشم والكرخي وتلميذهما أبو عبد الله البصري أن الإجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحة الخبر، وهذا باطل من وجهين: أحدهما أن عمل كل الأمة بموجب الخبر لا يتوقف على قطعهم بصحة ذلك الخبر، فوجب أن لا يدل على صحة ذلك الخبر. أما الأول، فلأن العمل بخبر الواحد واجب في حق الكل فلا يكون عملهم به متوقفًا على القطع به، وأما الثاني، فلأنه لما لم يتوقف عليه، لم يلزم من ثبوته ثبوته»[2]. ويقول الزركشي: «وذهب القاضي أبو بكر[الباقلاني] إلى أنه [الخبر الذي عملت به الأمة] لا يدل على القطع بصدقه، وإن تلقوه بالقبول قولًا ونطقًا، وقصاراه غلبة الظن. واختاره إمام الحرمين والغزالي وإلكيا الطبري وغيرهم»[3]. وبهذا نرى أن بعض كبار المتكلمين ينكرون القرينة الأشهر، مما يبرر إلى حد ما نسبة عدم فاعلية القرائن إلى طائفة مهمة من المتكلمين.

إن العقبة الأولى أمام موثوقية وعلمية خبر الآحاد عند المتكلمين هي أن خبر الآحاد بحكم المقابلة مع المتواتر لا يمكن أن يفيد العلم من حيث

---

(1) المستصفى، 113

(2) المحصول، 287/ 4

(3) البحر المحيط، 111/ 6 - 112

المبدأ، **فالإشكال الرئيسي في خبر الواحد هو احتمالية الخطأ، كسمة إنسانية لا يمكن إنكارها، حتى لو كان عدلًا ضابطًا**. يقول التفتازاني «لا نسلم ترجح جانب الصدق إلى حيث لا يحتمل الكذب أصلًا [عندما يكون المخبر عدلًا] بل العقل شاهد بأن خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين، وأن احتمال الكذب قائم، وإن كان مرجوحًا وإلا لزم القطع بالنقيضين عند إخبار العدلين بهما»[1]. ثم هل يسمى الظن الغالب الحاصل عن خبر الآحاد علمًا؟ هل خبر الآحاد علم ولو من حيث الظاهر؟ الرأي السائد في كتب الأصول أنه ليس علمًا، ورفض مسمى العلم الظاهر. لكن هناك من يقول ذلك بحدة، مثل قول الغزالي «قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وإنما هو الظن»[2]. بعبارة أوجز: **العلم هو القطعي**. وهناك من يقول ذلك بتلطف، مثل أبو زيد الدبوسي: «فإذا صار النظر على الوجه وميز بين الدليل وما ليس بدليل وطلب الرجحان لأحد وجهي الشك بالحجة وترجح ومال القلب إليه من غير يقين فذلك مبدأ العلم بغالب الرأي؛ كالعلم الذي يقع بالمقاييس والاجتهادات التي تحتمل الخطأ وأخبار الآحاد ونحوها من الأدلة المجوزة على ما مر القول في بيانها. وهذه الحالة تسمى علمًا لكنه **على سبيل المجاز لقيام شبهة الخطأ واحتمال مع هذا الدليل**. واسمه على الخصوص الحق، لأنه ثبت بدليله»[3]. وقد حمل ابن فورك قول من يقول بأن خبر الآحاد يفيد العلم

---

(1) شرح التلويح على التوضيح، 7/ 2

(2) المستصفى، 116

(3) تقويم الادلة، 465

الظاهر على غلبة الظن[1]، وكذلك فعل المازري، يقول: «وأما من حكينا عنه أن خبر الواحد يثمر العلم الظاهر دون الباطن، فإن هؤلاء الظاهر عندهم أنهم يشيرون إلى أنه يثمر الظن، وإنما عبروا عن ذلك بهذه العبارة إشعارًا بقوة الظن وتأكده، ومزاحمته للعلم»[2]. وهذا التوجه يرجع إلى أن المتكلمين «لا يجعلون الظن والجهل والتقليد والشك والوهم من العلم، بل هي مقابلة له»[3].

ومن المسلّم به أن القرائن المحتفة بالخبر تبعد احتمال الخطأ جدًا أو تقصيه تمامًا، فالمستوى هنا متقارب جدًا بين الظن الأغلبي والقطع، ولذلك يقول الزركشي بأن خبر الآحاد المحتف بالقرائن «قد يدل على القطع في صور كثيرة»[4]، ورأى الشوكاني وغيره أن الخلاف لفظي، يقول: «واختلفوا في خبر الواحد المحفوف بالقرائن، فقيل يفيد العلم، وقيل: لا يفيده، وهذا خلاف لفظي؛ لأن القرائن إن كانت قوية بحيث يحصل لكل عاقل عندها العلم كان من المعلوم صدقه وإلا فلا وجه لما قاله الأكثرون من أنه لا يحصل العلم به لا بالقرائن ولا بغيرها»[5]. لكن من يلتفت إلى أي تشكيك

---

(1) البحر المحيط، 136/ 5

(2) إيضاح المحصول، 445

(3) الدسوقي، التجريد الشافي، ص29، نقلا عن كتاب:
زينب شوربا، الابستمولوجيا: دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، دار الهادي، 2004، ص43

(4) البحر المحيط، 138/ 6

(5) إرشاد الفحول، 138/ 1

نظري في معونة القرائن لن يسلم بأن الخبر قد يفيد العلم معها؛ لأنه «لو أفاد العلم لما جاز انكشافه عن الباطل، والحال أنه يجوز أن ينكشف عنه، لأنا إذا سمعنا الخبر عن موت إنسان وشاهدنا القرآئن التي تذكرونها من البكاء عليه والصراخ، وإحضار الأكفان والغسال فإنا لا نجزم بحصول الموت، لجواز أن يتبين عدم موته، وذلك بناء على أنه أغمي عليه، أو لحقته سكته، أو أظهر ذلك خوفًا ممن أراد قتله في ذلك الوقت، فثبت أن الخبر لا يفيد مع هذه القرائن العلم»[1]. لذلك يمنع تطرق الاحتمال بعض الأصوليين من القطع؛ لأن العلم -كما يقول الرازي- «إن قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه، كان ظنًا لا علمًا»[2]. فالأمر يختلف باختلاف النظر للاحتمال البعيد.

ومع ذلك، فهناك اعتبار نظري إبستمولوجي يعيق الأصوليين المعرّفين للعلم النظري بأنه ما يقبل الشك عن معاملة خبر الآحاد المحتف بالقرائن معاملة المتواتر من حيث العلمية، وهو اختلاف الأصل، فالأول نظري شكي والثاني ضروري يقيني، يقول الغزالي: «النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك وتختلف فيه الأحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلمه من ترك النظر قصدًا، وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكًا ثم طالبًا»[3]. ويقول العطار: «إن العلم النظري يعارض بخلاف الضروري،

---

(1) محمد المبار، القرائن عند الاصوليين، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 2005، 357/ 1

(2) المحصول، 400/ 5

(3) المستصفى، 106

فالحق أن الجزم الضروري أقوى؛ لأنه لا يعارض»[1]. فالقرائن من حيث المبدأ، أي بناء على قسمة الضروري اليقيني والنظري القابل للشك، لا يمكن أن تقضي على الشك نهائيًا، وبذلك يكون **العلم اليقيني هو الضروري فقط**، وهذه هي العقبة الثالثة أمام خبر الآحاد. لأن من حيث التعريف «الضروري لا يقبل التشكيك البتة بخلاف الكسبي، فإنه يدخل عليه التشكيك في الجملة وينفيه تصحيح النظر وتجديده»[2]. أما من الناحية التطبيقية، فهناك تطبيق جدير بالتأمل، وهو تعليل ابن حجر لكون جمهور أحاديث الصحيحين لا «تفيد العلم القطعي كما يفيده الخبر المتواتر»، بأن «المتواتر يفيد العلم الضروري الذي لا يقبل التشكيك، وما عداه مما ذكر يفيد العلم النظري الذي يقبل التشكيك، ولهذا تخلفت إفادة العلم عن الأحاديث التي عُللت في الصحيحين والله أعلم»[3].

---

(1) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، 210/ 1

(2) الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الآمل، 58

(3) النكت على كتاب ابن الصلاح، 379/ 1

الفصل الثالث

يبدو أن الشك الشامل هو الانطلاقة الفكرية الأصدق... لكن حتى الشك الشامل يتضمن اعتقادًا: الاعتقاد بصحة المنطق.

نيتشه

فهذا الظاهر الذي يعمل به، والباطن ما غاب عنا من وهم المحدث وكذبه ونسيانه، وإدخاله بينه وبين من حدث عنه رجلًا وأكثر، وما أشبه ذلك مما يمكن أن يكون ذلك على خلاف ما قال، فلم نكلف علمه إلا بشيء ظهر لنا، فلا يسعنا حينئذ قبوله لما ظهر لنا منه.

الحافظ عبد الله بن الزبير الحميدي (ت 219 هـ)

حاصل الفصلين السابقين أن أمامنا خمس عقبات رئيسية فلسفية وكلامية أمام التاريخ الذي يقدمه التراث بشكل عام والمنقولات التي وثقها علم الحديث بشكل خاص، وهذه العقبات هي:

- الشك هو الأصل (وإبستمولوجيا ديكارت).
- العلم هو العلم التجريبي.
- التاريخ ليس موضوعيًا.
- العلم هو القطعي.
- اليقيني هو الضروري.

وعملنا في هذا الفصل هو إزالة هذه العقبات، بتقديم منهج وصفي فلسفي للمعرفة التاريخية عمومًا، وعلم الحديث خصوصًا، وخلال ذلك سنبين كيف أن هذه العقبات هي تفلسف وتنظير خاطئ حول المعرفة يؤدي إلى نتائج غريبة. ثم في الفصل الرابع نقارن بين نتائج منهجنا الوصفي في الفلسفة ونتائج بحثنا الأنثروبولوجي.

1 - هل المثالية العقلية ممكنة؟

هناك طريقة معتادة للتعامل مع المذهب الشكي خلال تاريخ الفلسفة، وهي نقد الأدلة الشكية كأدلة معتبرة نظريا، ثم محاولة تأسيس المعرفة والعلم على أساس يقيني ثابت، أي تقديم نظرية إبستمولوجية تدحض الشك، وهنا نصل إلى المثالية العقلية، وهي الزعم بأن أي اعتقاد أولي مما يعتقده الإنسان العادي -مثل وجود الله- لا بد أن يكون قائمًا على أساس إبستمولوجي لا إيماني، وإلا لن يكون هذا الاعتقاد **عقلانيًا**. هذه

هي الإبستمولوجيا الحديثة التي أنشأها ديكارت، أو أبرزها إن شئنا الدقة؛ لأن «من أفلاطون حتى الربع الأول من القرن العشرين، دون انقطاع تقريبًا، قد كان هناك افتراض جذري في الغرب في ما يتعلق بالفكر يذهب إلى أن الفكر الإنساني واضح في نفسه، ومن ثم من خلال التأمل المحض، يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة بنية فكره. وتتضمن معرفة بنية الفكر القدرة على الذهاب عميقًا لأصل التفكير واكتشاف أساس الفكر، ومن ثم أساس المعرفة. وهذا البحث عن أساس كان يعتبر ضروريًا؛ لأن بدونه، على ما يُفترض، ليس ثمة طريقة لتحديد صحة أي زعم معرفي»[1]. لكن يهمنا التأسيس الديكارتي تحديدًا؛ لأنه كان تأسيسًا للثقافة العلموية، أو هكذا صار الأمر بعده على يد الفلاسفة الذين عايشوا أكثر التقدم العلمي خلال عصر التنوير فصاعدًا، وكان هدفهم هو بناء العلم على أساس عقلاني.

ومن مسلمات هذا التأسيس:

(1) الميل الحداثي للذاتية والفردية، وإهمال المجتمع والمعرفة الجمعية، «**وفي ضوء هذه المقاربة الفردية الجديدة لديكارت، لا يمكن أن تُمنح الشهادة [الرواية] أي قوة استدلالية إلا على نحو ثانوي جدًا، إن كان لها أصل**»[2]، إذ إن التحقيق العقلاني الفردي هو الدليل، والماضي «يعتبر جذريًا وببساطة ماضيًا، ولم تعد له أهمية وجودية لا بالنسبة للحاضر ولا

---

(1) Kazmi, Yedullah, Faith and knowledge in Islam: An essay in philosophy of religion. Islamic Studies, Vol. 38, No. 4 (1999). pp. 503 - 534.

(2) Leslie Stevenson, Why Believe What People Say? Synthese Vol. 94, No. 3 (Mar., 1993), pp. 429 - 451

بالنسبة للمستقبل»[1]. وتاريخ هذه الفردية باختصار شديد هو أن «الفلسفة كانت في القرون الوسطى تحت السيطرة التامة للاهوت، وتحولت إلى مجرد تحليل للتصورات وتوضيح للفرضيات والآراء التقليدية، وتحجرت في معرفة أكاديمية لا علاقة لها بالإنسان أبدًا وغير قادرة على إنارة الحقيقة في كليتها. ثم جاء ديكارت وحرر الفلسفة من وضعها المخزي، فقد بدأ ببأ بالشك في كل شيء، ولكن شكه سرى على مسائل لا يمكن الشك فيها، إذ لا يستطيع المشكك أن يشك في أنه موجود، فإنه يجب أن يكون موجودًا، ليستطيع أن يشك في كل شيء. وعندما (أنا) أشك (فعليّ) أن أسلم بأنني (أنا) موجود، ومن ثم، فلا يمكن الشك في وجودي (أنا). وهكذا أُعلنت (الأنا) الذاتية الإنسانية مركزًا للفكر. ومن هنا نشأت وجهت نظر الأنوية للأزمنة المعاصرة وذاتيتها»[2].

(2) ما يُعد حقيقيًا هو ما يمكن فهمه والتعامل معه رياضيًا، أما المفاهيم التاريخية مثل الأحكام الأخلاقية والتراث الإنساني بشكل عام، فهي حقيقة من الدرجة الثانية، إن كانت حقيقة. وقد سيطرت هذه الإبستمولوجيا على الفلسفة الحديثة، سواء على الموافقين لديكارت أو المختلفين معه جزئيًا، فنجد من بعد ديكارت التيار التجريبي أيضًا يحاول تأسيس المعرفة إبستمولوجيا، ويحاول الانطلاق من «الأنا» -التي هي انطباعات محضة عن العالم لا جوهر كما عند ديكارت - لتبرير مشكلة

---

(1) لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، ترجمة يوسف الأنطكي، ص52

(2) باتريك هيلي، صور المعرفة، مرجع سابق، ص49

الاستقراء. لكن كي لا نتشتت نكتفي بالتركيز على التشكيك في وجود العالم الخارجي كمثال، ومن المعروف أن الفيلسوف كانط اعتبر عدم وجود دليل عقلاني على وجود العالم الخارجي فضيحة للفلسفة.

أما طريقتنا التي نتمسك بها في كتبنا فهي الخروج من هذا القالب الفلسفي الذي يدور حول تأسيس نظرية في المعرفة (بل وذم أي تفلسف من حيث المبدأ)؛ لأن هذا القالب هو الذي سمح بالشك أصلًا، فـ«ما يظن المرء أنه يعرفه، لا يصح أن يوصف بهذه الصفة في نظر ديكارت، إلا إذا تضمنت هذه المعرفة أو اعتمدت على افتراضات يمكن أن تتعرض للشك»[1]. وندعوا إلى تبني منهج نقدي للنظريات المعرفية المقترحة من الفلاسفة كافة، وبديلنا هو المنهج الوصفي وليس التأسيسية. وهذا النقد -نقد التأسيس الإبستمولوجي - كان في صلب مشروع أعظم فيلسوفين في القرن العشرين حسب قطاع كبير من الفلاسفة المعاصرين، وهما الفيلسوف مارتن هايدجر، والفيلسوف لودفيج فتجنشتاين في فلسفته المتأخرة، ويعدهما الفيلسوف ريتشارد رورتي «خبراء تشخيص» مرض الفلسفة. ويتميز هايدجر بنقده الشرس لمركزية الإبستمولوجيا في الفلسفة من بعد ديكارت، ويتميز فتجنشتاين بالخروج على نمط التفلسف المعتاد من الفلسفة اليونانية مرورًا بالفلسفة الحديثة، وكلاهما يركز على حياتنا العملية، ويقترحان أن هذه المشكلات الفلسفية تظهر من وضع تأملي نظري حر، ويحاولان حل هذه المشكلات بتقديم أوصاف لكيفية ظهور الأشياء لنا في سياق حياتنا العادية التي تسبق أي تأمل. وينطلق هايدجر

---

(1) ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص17

وفتجنشتاين من اللغة وأهميتها في تكوين المعرفة، لذلك هما مناسبان تمامًا لنقد الأفكار النسبوية المعتمدة على نظرية في اللغة. وما نقدمه اعتمادًا على عمل هذين المفكرين هو نداء للعودة إلى ما قبل الفلسفة، إلى وضعنا التلقائي، سواء سُمِّيَ هذا العمل تفلسفًا مضادًا أو تفكيرًا أو وصفًا للحالة الإنسانية الطبيعية أو علاجًا، وهذا في حد ذاته «اقتلاع للافتراضات التي أظهرت المشكلات المألوفة في فلسفة ما بعد ديكارت»[1]. فلننظر الآن ما قدمه هذان الفيلسوفان في نقد الإبستمولوجي ورفض الشكوكية من حيث المبدأ، لنعلم مبرر رفضنا لنظريات المعرفة وملامح المنهج الوصفي.

يرى هايدجر أن الوجود الإنساني في العالم (الذي يسميه الدازين Dasein) بحكم التعريف وبحكم الواقع خارج ذاته، ومن ثم، يقول هايدجر "إن ماهية الدازين تقوم في وجودها خارج ذاتها"، وهذا الحضور في العالم أو الوجود هو أول ما يتجلى لنا حين نلتفت إلى الوجود الإنساني[2]. إن الدازين لا يمكن فصله عن العالَم المحيط؛ لأنه مرتبط به ارتباطًا ضروريًا، ولا عن العالَم الاجتماعي؛ لأن الآخرين يصحبونني ويرافقونني، وأنا أصطدم بهم، وعليَّ أن أتقاسم العالم معهم. ومتى وجد الإنسان عاش في نوع من الانفتاح يدخل في الغير ويتجلى له. ولهذا فإن وجود الآخرين هو بالنسبة إلى الإنسان **أصيل**، فإن في وجودي أنا أكون في الوقت نفسه مع الآخرين. فـ«الوجود مع» صفة جوهرية أساسية في كل

---

(1) Rudd, Anthony, Expressing the World: Skepticism, Wittgenstein, and Heidegger. Chicago: Open Court, 2003, p. 56

(2) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مادة هايدجر.

دازين، وفهم الآخرين هو حال وجودية للوجود الذاتي[1]. بعبارة أخرى: فهم الدازين لوجوده الخاص إنما هو فهم الآخرين، كما أن شعوره الكامل بالذات وإدراكه لها مستمد من شعوره وإدراكه للآخرين[2]. حتى الدازين الذي يتجنب الاختلاط بالآخرين إنما يثبت أن الغير حاضر بوصفه ذلك الذي يتجنبه[3]. هكذا يلفت نظرنا هايدجر إلى المحيط وإلى المجتمع كعامل حاسم في المعرفة بعد أن أهملته تمامًا الفلسفة الحديثة. وهذه هي النقطة الأولى في نقد ديكارت، ومفادها أن «**وعيي بذاتي ليس منفصلًا عن وعيي بالموضوعات من حولي**»[4]. وعلى ذلك تكون «المعرفة نمط من الدازين مؤسس على الكينونة في العالم»[5]، وليس على ذات متجردة. بعبارة أسهل، العيش بكل جوانبه البيولوجية والاجتماعية أسبق منطقيًا من المعرفة. وفي باكر كتاب «الكينونة والزمان» يشتكي هايدجر من أن تصورنا للمعرفة إشكالي، فنحن نختلق السؤال التالي: «كيف تخرج هذه الذات العارفة من (دائرتها) الباطنية إلى دائرة (أخرى وخارجية؟)، كيف يمكن للمعرفة على وجه العموم أن يكون لها موضوع؟ كيف ينبغي

---

(1) المرجع السابق

(2) صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، منشأة المعارف، ص187

(3) المرجع السابق، ص191

(4) Rudd, Anthony, Expressing the World, 2003, p. 59

(5) هايدجر، الكينونة والزمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، ص145

للموضوع ذاته أن يفكِّر فيه، حتى تعرفه الذات في النهاية؟»[1]. **لكن في حقيقة الأمر التفسير ليس ضروريًا ولا حاجة له أصلًا؛ لأن الدازين موجود دائمًا بين الموجودات، وهو بطبيعته منفتح على هذه الكائنات.**

إن ثنائية الذات والموضوع (التي غالبا ما توضع كأول اعتراض على مصداقية البحث التاريخي) تفترض أن «الداخل» له حق فهم «الخارج»، بينما العلاقة الحقيقية للإنسان بالعالَم هي وجود في العالم دون وسيط، بل هي «أخذ محض»، فالإنسان قد مُنح وجوده في العالم فحسب، وليس هو الذي ينتقل من الداخل إلى الخارج، بل مجرد كونه دازين يعني اكتسابه تصورًا معينًا للعالَم دون سعي. يقول هايدجر إن في الإدراك الإنساني «لا يذهب الدازين لأول مرة إلى خارج دائرته الباطنية، حيث يكون مودعًا كما في كيس منذ البداية، بل هو طبقًا لنمط كينونه الابتدائي يوجد دومًا (في الخارج) لدى كائن عملاق له من العالم المكتشف بعد في كل مرة. وليست الإقامة المعينة لدى الكائن الذي ينبغي أن يُعرَف نحوا من التخلي عن الدائرة الباطنة، بل إن الدازين، حتى ضمن هذه (الكينونة في الخارج) لدى الموضوع، هو بالمعنى المفهوم على وجه الصحة (في الداخل)، بمعنى هو ذاته يكون بوصفه الكينونة في العالم التي تعرِف. كذلك، ليس التلقي للمعروف نحوا من عودة الخروج الظاهر بالغنيمة المظفور بها إلى (قوقعة) الوعي، بل إنه حتى ضمن التلقي والاحتفاظ والصيانة إنما يبقى الدازين العارف من حيث هو دازين في الخارج»[2]. فالإنسان في نظر

(1) المرجع السابق، ص141

(2) المرجع السابق، ص144

هايدجر هو الموجود الوحيد الذي وجوده هو في صميمه تواجد أو تخارج أو تعرض لنور الوجود، بعكس الموجودات الأخرى ذات الطبيعة الكثيفة والجامدة، فالإنسان ليس ذاتية مغلقة على نفسها، بل إنه انفتاح وتواجد، إن الإنسان في نظر هايدجر ليس موجودًا بين الموجودات أو في الطبيعة، وإنما هو في وسط الموجودات وعلاقته بالموجودات علاقة انفتاح[1]. ولذلك يقول هايدجر: «ما من نزعة موضوعية إلا وهي للأمر نفسه نزعة ذاتية. ما لا يعني أن الكائن يتحول إلى مجرد نقطة لذات معزولة مفكرة؛ إي إلى شيء اعتباطي عرضي، وإنما يقصد أن كل ما نلقاه إنما يقف أمامنا بما هو (الموضوع) الذي تقيمه (الذات)؛ أي تشهد عليه وتقومه»[2].

نحن لا نختبر العالم أولًا على أنه كيانات محايدة معزولة عنا، فالشخص لا يتعامل مع العالم على أنه معرفة درجة ثانية بعد معرفته بنفسه كدرجة أولى، وإنما نتعامل مع العالم كما يتعامل النجار بكل تناسب وراحة مع أدواته وما يحيط به وما يرغبه، فكل أداة ذات معنى وأهمية وتعلق، يقول هايدجر: «إن الأداة تكون دومًا انطلاقًا من الانتماء إلى أداة أخرى: أداة الكتابة، الريشة، الحبر، الورق، المِسند، المنضدة، الفانوس، الأثاث، النافذة، الأبواب، الغرفة. إن هذه الأشياء لا تنكشف أبدًا بادئ الأمر وحدها، من أجل أن تملأ من بعدُ من حيث هي مجموع الواقع غرفة. إن الملاقي بادئ الأمر الذي لا يُدرَك على الحقيقة على نحو موضوعاتي هو الغرفة، وهذه بدورها

(1) حياة خلفاوي، مفهوم الحقيقة عند مارتن هايدجر، رسالة ماجستير جامعة منتوري - قسنطينة، ص56

(2) محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008، ص470

ليس بوصفها (ما بين الجدران الأربعة) في معنى مكاني هندسي، بل بما هي أداة للسكن. فإنما انطلاقا منها ينكشف (التأثيث) [أي المكوّنات]، وإنما ضمنه تنكشف الأداة (المفردة) في كل مرة. وقبل هذه تكون قد اكتُشفت سلفًا كل مرة جملة أداتية ما»[1]. بعبارة مختصرة: «نحن نرى العالم الطبيعي بالأساس من حيث إراداتنا وأغراضنا»[2]. ونتعامل مع العالم الطبيعي كما هو متاح أمامنا في حياتنا اليومية.

ولذلك، وفقًا لهايدجر «**لا يمكننا أن نشك في العالم؛ لأنه لا يمكننا أن نفهم أنفسنا إلا بوصفنا كائنات في هذا العالم، ولا يمكننا أن نفهم العالم إلا بوصفه العالم الذي نحن فيه**»[3]. ومن ثم، فالفضيحة الفلسفية التي تحدث عنها كانط المتمثلة في عدم وجود دليل عقلاني على العالم الخارجي يدفع الشك، «لا تتمثل في أن هذا الدليل ما زال حتى الآن متعذرًا، بل في أن **دليلًا من هذا القبيل هو دومًا أمر منتظر ومطلوب من جديد**»[4]. إن انتظار هذا الدليل هو الفضيحة بعينها حسب هايدجر.

وفي مقابل اللحظية الديكارتية التي يتعامل فيها ديكارت مع الوعي كلحظة حاضرة، أي يفصل نفسه صوريًا عن أي معرفة سابقة، أكد هايدجر أننا بالضرورة ممتدون زمنيًا، أي أصحاب تاريخ، بالمعنى الماضي والمستقبلي، إذ إن «الماضي نختبره على أنه ما أتينا منه.. إلى

---

(1) هايدجر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص156

(2) Rudd, Anthony, Expressing the World, 2003, p. 57

(3) المرجع السابق، ص60

(4) هايدجر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص383

وضعنا الحالي، والمستقبل نختبره كمجموعة من الإمكانات المفتوحة، بعضها أحاول الوصول إليه أو تجنبه»[1]. **فكل حديثنا عن وعينا ورغباتنا واعتقاداتنا ومشاعرنا تتضمن إحالة إلى ما اختبرناه سابقًا وما يمكن أن نختبره مستقبلًا، ولا يمكن نزع تاريخنا من اللحظة الآنية**؛ لأن ما يظهر أمامنا في هذه اللحظة (سواء بالحواس أو بالاستبطان) ليس خاليًا من خبرات سابقة وليس منقطع الصلة بالمستقبل. إن الذاكرة «هي التي تمنحنا أدوات تعاملنا مع واقعنا ودونها يصبح يومنا وغدنا خاويين من أي هدف. تجعل الذاكرة أيضًا، كلًا منا مؤرخًا بنفسه ولنفسه؛ لأننا جميعًا نذكر أقوالًا وأفعالًا ضرورية في أعمالنا الحالية والمستقبلية... ما نعتبره حاضرًا ليس محددًا بزمن واضح؛ لأنه يختفي حالًا ويصبح ماضيًا قبل أن نشير إليه على أنه زمن حاضر. إن حاجتنا إلى حاضر نقيس عليه تفرض علينا (سرقة) جزء من الماضي القريب لنضيفه إلى إدراكنا الفوري ونضع منه (حاضرًا مدرَكًا) ظاهريًا. هذا الحاضر هو في منزلة نمط من التفكير يتغير بحسب استجابتنا لإدراكنا الفوري، وبحسب الأهداف التي يسوقها هذا الإدراك. في كل لحظة معطاة، كل منا -بمن في ذلك المؤرخون- يضيف إلى نسيج الحاضر المدرَك المتغير دائمًا خيوطًا جديدة من تذكر مستحدث ملائم لمقتضيات حياتنا اليومية، وتوجهاتنا وتطلعاتنا المستقبلية. في هذا النمط من التفكير القائم على استحداث الذاكرة يمكن توسيع مدى الحاضر المدرَك، فنقول مثلًا: (السنة الحالية) أو (الجيل الحالي). مع أن الأحداث المتوقعة في المستقبل ليست جزءًا من حاضر مدرَك يشير إلى ماضٍ، إلا أنها تتجمع فيه على شكل افتراضات لتوقعات مستقبلية»، ولا تقتصر ذاكرتنا

(1) Rudd, Anthony, Expressing the World, 2003, p. 65

على الذاكرة الشخصية فحسب، «بل تتعدى ذلك إلى أمور عامة تخص مجتمعنا ومجتمعات أخرى، كسبناها من تجاربنا السابقة وعلمنا عنها من مصادر متعددة. بهذه الذاكرة المتجددة... نكوِّن لأنفسنا وبأنفسنا تاريخًا بسيطًا نابعًا من ماضٍ مفكَّر به في الحاضر المدرَك»[1]. إن «أنا» ديكارت، «لا يوجد إلا في خلفية المجموعة. فما نبحث عنه في معرفة الماضي، هو نفسه ما نبحث عنه في معرفة الناس الحاليين. إنها أولًا المواقف الأساسية للأفراد والتجمعات البشرية تجاه القيم، والتلاحم والكون. فإذا كانت معرفة التاريخ تمثل أهمية بالنسبة إلينا؛ فلأننا تعرفنا من خلالها على أناس، دافعوا.. عن قيم ومثالات مماثلة، شبيهة أو معارضة لتلك التي نتوفر عليها اليوم، وإن هذا يجعلنا نعي أننا نشكّل جزءًا من كلٍّ يتجاوزنا.. إن الوعي التاريخي لا يوجد إلا بالنسبة لموقف تجاوز الأنا الفرداني ويعد بالتحديد إحدى الوسائل الأساسية لتحقيق هذا التجاوز»[2]. إذن، مشكلة الإبستمولوجيين هي أنهم ينطلقون «بالتفكير في أنفسهم كعقول منعزلة، يواجهها أشياء مستقلة على ما يُزعم، ويُفترض أنها موجودة بصرف النظر عن وعينا بها. لكن إذا كان للأشياء هذه الاستقلالية التامة حقا، سيظهر الجدل الشكوكي لا محالة.. وبالتسليم بمقدمات الإبستمولوجيين سيكون من الصعب مقاومتها. وحتى إذا اقتنعنا بدليل على وجود العالم الخارجي، لن يكون ذلك كافيًا لإعادة بناء فهمنا اليومي لأنفسنا ككائنات

---

(1) قيس ماضي، المعرفة التاريخية في الغرب، مرجع سابق، ص35 - 36

(2) غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، مرجع سابق، ص53 - 54

في عالم الموضوعات ذات الدلالة»[1]. هذه الأنا هي جوهر الإشكال؛ لأن «الأساس الأنطولوجي للتاريخ هو علاقة مع الآخرين»[2].

وبهذا ينتهي هايدجر إلى أن المعرفة الإنسانية اجتماعية تفاعلية موروثة، وليست مثالية، وإنما تتعلق بضروريات واحتياجات الإنسان، وليس هناك فصل حقيقي بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان والمجتمع، ومن ثم، ليس هناك فصل بين الذات والموضوع، وحيث إن المعرفة موروثة فهي تاريخية.

هذه النتيجة نفسها قد انتهى إليها الفيلسوف فتجنشتاين في فلسفته الأخيرة من خلال حجة تُعرف بحجة اللغة الخاصة، فلنتصور الأنا الديكارتية المنعزلة كطفل في جزيرة منعزلة ليس بها أحد، هل يمكن أن يكوِّن هذا الطفل معرفة؟ هل يمكن أن يكتسب الطفل اللغة بمفرده؟ هل يمكن أن يسمي الطفل المنزل شيئًا؟ يقدم فتجنشتاين في الفقرة 258 من بحوثه مثالًا تخيليًا لمعالجة هذا السؤال، فيقول: «أريد أن أحتفظ بمفكرة تذكرني بتكرار حدوث إحساس معين، فأقوم بالربط بين هذا الإحساس وبين العلامة «س»، ثم أكتب في هذه المفكرة العلامة في كل يوم أشعر فيه بهذا الإحساس. سوف ألاحظ أولًا أن تعريف العلامة لا يمكن صياغته، لكنني لا أستطيع أن أذكره لنفسي كنوع من التعريف الإشاري، كيف؟ هل يمكنني أن أشير إلى الإحساس؟ لا، ليس بالمعنى المعتاد. إلا أنني أقول العلامة أو أكتبها، وأركز انتباهي في الوقت نفسه على الإحساس – أشير

---

(1) Rudd, Anthony, Expressing the World, 2003, p. 59

(2) غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، مرجع سابق، ص53

إليه داخليًا - لكن ما الهدف من هذا الاهتمام؟ إن الهدف هو تثبيت معنى العلامة.. لكن ليس لدي في الحالة الراهنة معيارًا للصحة، وقد يميل الإنسان هنا إلى القول بأن كل ما يبدو لي صحيحًا فهو صحيح، وهذا يعني أننا لا نستطيع الحديث عن (الصحيح)». يسعى فتجنشتاين بهذا المثال إلى بيان أن اللغة بطبيعتها اجتماعية، وأن التسمية نشاط لغوي رئيسي يقوم على معيارية معينة، وهي المجتمع، **الذي هو الموجه لحواس الطفل كي يرى العالم كما نراه، حيث إن هناك عددًا لا يحصى من المثيرات الحسية التي سوف يتعامل معها الطفل المنعزل** (الذي هو صفحة بيضاء بناء على المذهب التجريبي) وهناك عدد لا يحصى من الحالات النفسية التي يمر بها الطفل خلال احتكاكه بالمثيرات الحسية، فالتسمية انتقائية وتستلزم ذاكرة هوية، وهو ما يضمنه المجتمع من خلال لغة متوارثة. ولتوضيح ذلك، نذكر تقسيم برتراند راسل للمعرفة إلى معرفة مباشرة ومعرفة بالوصف، أما المعرفة بالمباشرة فهي «انطباع المعطيات الحسية على أعضاء الحس منك، فإنك إذا نظرت إلى منضدة مثلًا فليست المنضدة كلها مما يمكن معرفته بالاتصال المباشر؛ لأنك ترى منضدة ولا تحس بأصابعك منضدة، إنما ترى لمعة من الضوء هو لونها، وتحس درجة معينة من الصلابة وهكذا، إذن، فما عرفته بالاتصال المباشر هو هذه الإحساسات المباشرة، أما إذا عدت فركبت من مجموعة هذه المعطيات الحسية (منضدة) فهذا التركيب الناتج إنما يأتي خطوة ثانية بعد الخطوة الأولى، وهو في الحقيقة استدلال وليس هو بالمعرفة المباشرة، هو باصطلاح راسل: معرفة بالوصف»[1]. وليس القصد هنا إقرار هذا التقسيم الخاطئ للمعرفة، وإنما

---

(1) زكي نجيب محمود، برتراند راسل، دار المعارف، ص67

بيان الإشكال، وهو كيف يمكن أن ينتقل الطفل من إحساسات متشعبة شكلية ووظيفية (أي تتعلق بشكل الأشياء ووظيفتها) إلى مفهوم مكتمل يسمى «المنضدة»؟ يرى فتجنشتاين أن «إدراك التماثلات والتشابهات بين الأشياء جزء من صورة الحياة البشرية، وأن إدراكنا لمجموعات من التشابهات المتداخلة والمتقاطعة يعد جزءًا أيضًا من صورة حياتنا، وهذه القدرات باعثة على استعمالنا المتميز للغة، ذلك بأنها تجيز لنا أن نؤلف المفاهيم البسيطة... مفاهيم المجموعة»[1]، **فليس هناك عملية انتقالية أصلًا من حس خالص إلى وصف، وإنما الأولوية للتوجيه من الآخرين والتفاعل**. يؤكد فتجنشتاين أن فعل التسمية قائم على قواعد مسبقة، وإلا لن يكون للتسمية معنى، فالتسمية هي: (أنا أسمي هذا الشيء داخل منظومتي باسم كذا)، فإدراك التسمية هو إدراك مبادئ لغة، كما لا يمكن فهم حركة قطعة في الشطرنج إلا بفهم عام لمعنى اللعبة نفسها، وهذا الفهم لا يبدأ من الأنا الديكارتية ولا بالعقل المجرد، فحين تحدث لي حالة وليكن إحساسًا بألم، كما في مثال فتجنشتاين، وأدركه باستبطان، أي في نفسي، وأربطه بكلمة «ألم» ثم يحدث لي إحساس مشابه في المستقبل، وأتذكر إعطاءه هذه الكلمة في الماضي فأعطيه الكلمة نفسها؛ لا تساعدنا الذاكرة على الربط الصحيح بين الكلمات ودلالتها ما لم يكن هناك معيار لتمييز التذكر الصحيح من الخادع.[2] والمعيار هو الذاكرة الجماعية، من خلال التدريب

(1) هانس سلوجا، فتجنشتاين، المركز القومي للترجمة، آفاق للنشر والتوزيع، ترجمة صلاح اسماعيل، ص161

(2) محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبي، ص115.

والطاعة لموروث ثقافي **خبري**، يمثل صورة حياة البشر، أي بمجرد أن تعيش في مجتمع إنساني تتعامل مع الأشياء على هذا النحو. **إن ملاحظاتنا الأولية للعالم من حولنا محمّلة بروايات الآخرين**. ويتضح هذا أكثر في مثال الذاكرة والمفكرة الذي عرضه فتجنشتاين أعلاه، إذ تكون إجابة السؤال: كيف يمكن تحويل المعطيات الحسية (الشعور بالألم أو الشعور بالمنضدة) إلى مفهوم (مفهوم الألم ومفهوم المنضدة؟) هي المجتمع، فهو الذي يحوّل الشعور بالألم من كونه شعورًا ذاتيًا إلى كونه مفهومًا اجتماعيًا، وهو الذي يحول الملاحظات المتفرقة لشكل ووظيفة شيء وعلاقته بما حوله إلى مفهوم المنضدة، وبطبيعة الحال **المعيار الجمعي هو السلوك** المصاحب لشعور الألم؛ لأنه هو الشيء المشاهد المطرد أمام الجميع، فعندما يشعر الطفل بالألم يتعلم من خلال سلوكه وسلوك من حوله المطّرد: مفهوم الألم، فيكون المعيار التعليمي هو السلوك وليس الشعور. إن السلوك هو معيار الاستخدام الصحيح لمفهوم الألم، كما أن تصرفات البشر مع المنضدة هي معيار الاستخدام الصحيح للمنضدة.

لذلك عندما يقول ديكارت: أنا أشك في وجود العالم الخارجي نظريًا لا عمليًا فهو يقول: أنا أدعي الشك لكن بلا أي أثر سلوكي! أي هو يتحدث عن شعور الشك لا عن مفهوم الشك الذي نعرفه جميعًا، هو يتحدث بلغة خاصة غير مفهومة أو متناقضة في أقل الأحوال، مثل من يقول: أنا مؤمن دون أن يأتي مطلقًا بعمل يدلل على إيمانه. والشك الذي نعرفه جميعًا هو:

- شك يفترض اليقين مسبقًا؛ لأن الطفل لا بد أن يسلم ابتداءً لمن حوله حتى يعرف، **أي يسلّم لموروث معين** ويتبع القاعدة اتباعًا أعمى

فيكتسب رؤية للعالم، ثم له أن يخرج على بعض هذا الموروث إن وجد ما يبرر له ذلك، لكن لا يمكنه أبدًا سواء قبل التعرف على العالَم أو بعده من الانطلاق من نقطة الصفر، فيشكك في المعارف الأولية (مثل وجوده ووجود العالم الخارجي وأن للآخرين عقولًا ومبادئ المنطق). وإذا كان ديكارت يرى أن الشك الجذري يسبق اليقين التأسيسي (أي الإبستمولوجي) كي نحصل على معرفة صحيحة، فإن فتجنشتاين يبين أن «الشك يتطلب إمكانية إجراء الاختبار، التي هي نفسها تفترض مسبقًا وجود شيء لم يُختبر أو لم يُشَكك فيه»، وبعبارة المتكلمين النظري لا بد أن يستند في النهاية إلى ضروري. يقول فتجنشتاين: «إذا حاولت أن تشكك في كل شيء فلن تحصل جراء ذلك على التشكيك في أي شيء. لعبة الشك نفسها تفترض مسبقًا وجود اليقين»، ويقول أيضًا: «تعتمد تشكيكاتنا على حقيقة أن بعض القضايا مستثناة من الشك، فهي كما لو كانت مثل المفصلات التي تتحرك من خلالها تلك الأمور»[1]. لذلك، **فاليقين هو الأصل في المعارف الأولية، أو هو الوضع الأوّلي وليس الشك، لأننا كي نتعلم في البداية لا بد أن نثق بشيء ما غريزيًا لا استدلاليًا.** يقول الفيلسوف شارل ساندز بيرس: «لا يمكننا أن نبدأ مع شك كامل، بل ينبغي لنا أن نبدأ مع جميع الأحكام المسبقة التي نملكها على أرض الواقع عندما نشرع في دراسة الفلسفة... لذلك فإن الشكوكية المبدئية [الشاملة] ستكون مجرد خداع نفسي، وليس شكًا حقيقيًا. فالمرء يشكك لأن لديه سبب إيجابي لذلك... دعونا لا نتظاهر بالتشكيك في الفلسفة في ما لا

---

(1) أندي هاملتون، فتجنشتاين وفي اليقين، ابن النديم ودار الروافد، 2019، ترجمة مصطفى سمير، ص312

نشكك فيه في قلوبنا»[1]. ومن ثم، «يرفض فتجنشتاين الإجماع المابعد ديكارتي، المتمثل في أن المعرفة تتطلب أسسًا»، ويتبنى هذه «المعالجة غير الإبستمولوجية»[2].

- شك لا يمنع وجوده من وجود اعتقاد أولي مسوَّغ، فالوجود النظري لاحتمال الخطأ والقابلية للشك لا يهدد مشروعية اعتقاداتنا الأولية، وبالنسبة لفتجنشتاين، «لا تستند يقينياتنا على الأسباب أو المسوغات، **ولا تحتاج إلى ذلك**، وأن الشك لا يمكن أن ينشأ إلا من سبب أصيل، لا مما هو مفتعل فلسفيًا»[3]. فنحن «في كثير من الأحيان، ولأسباب وجيهة، لا نعتد عادة بالاحتمالات التي لا تعد ولا تحصى، التي بشكل دقيق يجب أن يكون معروف عنها أنها لا تحصل، إذا كنا نعرف ما ندّعي أننا نعرفه»، وتطبيقًا لذلك على حجة الحلم الديكارتية، الأصل هو التسليم بأنني لست في حلم دون الحاجة إلى الإجابة عن الإشكالات النظرية، وقد أكد ابن تيمية قديمًا على استحالة التعامل النظري مع كل شك، إذ يقول: «فإن قال قائل: هذه الأمور المعلومة [المعارف الأولية] لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء، **إذ لا نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية**»[4].

---

(1) المرجع السابق، ص234

(2) المرجع السابق، ص287

(3) المرجع السابق، ص234

(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ص254/ 5

- شك مبرر عمليًا لا فلسفيًا، فبعيدًا عن الاعتقادات الأولية التي لا تقبل الشك إلا بمجاهدة أو لمرض، للمؤرخ مثلًا أن يتشكك في قراءة ما لحدث معين **إذا ظهر له** ما يدعوا إلى الشك، وللمحدّث أن يتشكك في رواية لراوٍ ضابط إذا قارن روايته بمعرفة أخرى، مثل رواية من هو أضبط منه، وهذا الشك العلمي العملي من جنس شكنا العادي في صدق شخص ما في حديثه معنا، **نظرًا لقرائن ما**، أما الشك الفلسفي غير المبرر بطبيعته، فكما يقول فتجنشتاين: «هذا هو الوهم الذي ينبغي إظهاره بطريقة مختلفة»[1]؛ لأنه لا يمكن تصور «الموقف المنعزل سلوكيًا والنظري الخالص»[2] الذي يقدمه ديكارت.

وحاصل القول إن نظريات المعرفة بعد ديكارت تتجاهل -مثل الشكوكية - أولية المجتمع والعمل والممارسة، وترى أن المعرفة «عملية توثيق ذاتي عند العارف، عندما أمتلكها، أنا أعرف [إبستمولوجيا] أني أمتلكها»[3]. أما منهجنا الوصفي فلا يجيب عن الإشكالات الفلسفية على المعارف الأولية، وإنما نمنعها بإظهار ما يعرفه البشر أصلًا، أي بوصف تصرفات البشر الطبيعية، ومنها تسليمهم بهذه المعارف الأولية. وفي هذا الإظهار، العلاج الكافي للفيلسوف ضد ما يستشكله على الحس المشترك، يقول فتجنشتاين: «لا يوجد جواب من الحس المشترك للمشكلة الفلسفية. ولا يمكن للمرء الدفاع عن الحس المشترك ضد

(1) هاملتون، فتجنشتاين وفي اليقين، مرجع سابق، ص307

(2) المرجع السابق، ص230

(3) المرجع السابق، ص237

هجمات الفلاسفة إلا من خلال... علاجهم مما يغريهم في الهجوم [عليه]»[1]. وقد تبين بالوصف فقط أن المعرفة اجتماعية تفاعلية تُعزَّز تاريخيا إذا تواترت من جيل إلى جيل، وأن اليقين في أصول المعارف أسبق منطقيًا من الشك فيها، أي المعارف التي يعرفها البشر أجمعون، وأن الشك الإبستمولوجي يذيبه اليقين العملي.

وتطبيقًا لما سبق، علينا كمجتمع إسلامي نجد أن المسلم يمتلك معارف أولية، مثلًا في ما يتعلق بموضوع كتابنا: سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - حجة، وأن ما وصلنا من آثار يمثل هذه السنة، وأن علماء الحديث هم أصحاب الكلمة في تحديد ما هو مقبول وما هو مردود من مجمل الآثار التي وصلت إليهم، وأن هناك معيارًا دقيقًا لفحص الآثار. هذه المعارف يكتسبها المسلم بطريقة غير إبستمولوجية، وإنما بمجرد ولادته في مجتمع إسلامي أو اختلاطه به، فهي أثبت وأكثر اختلاطًا باللحم والدم من المعرفة الاستدلالية. وطبقًا لما سبق، التسليم بهذه المعارف سائغ طبعيًا، وليس هناك أي إشكال إبستمولوجي على هذا الجنس من المعرفة ولا على هذا التسليم[2].

---

(1) المرجع السابق، ص253

(2) لكن هناك إشكالات علمية من غير المسلمين، ومن الطبيعي أن لا تكون هذه المعارف الأولية مسلمات عندهم، وإنما هي نظريات، لذلك أفردنا الفصل الرابع للإشكالات الأساسية التي قدمها البحث الاستشراقي التقليدي، وننبه مرة أخرى إلى أن المسلم الذي لا يقرأ تلك التشكيكات ولا يقرأ الردود عليها ويسلّم بالمعارف الأولية طبيعيا (بطريقة غير إبستمولوجية) هو مسلم صاحب موقف سائغ ليس هناك ما يعكر عليه إبستمولوجيا.

ننتقل الآن إلى المعارف غير الأولية، إلى سؤال علمية علم الحديث كعلم تاريخي صناعي في ضوء فلسفة العلم المعاصرة.

2 - العلم بين المثالية والنسبية.

في هذه الفقرة، سنتحدث عن طبيعة المعرفة الصناعية (العلم)، أي المعرفة الاستدلالية التي تنتجها فئة معينة من البشر، مثل العلم التجريبي، من خلال عرض موجز جدًا لأهم فلسفات العلم التي ظهرت في القرن العشرين وأثرها في علم التاريخ ومكانته.

في عشرينيات القرن العشرين، ظهر مجموعة من أصحاب التوجه العلمي المعارض للميتافيزيقا تحت اسم «الوضعية المنطقية»، وهي امتداد لوضعية القرن التاسع عشر التي تحدثنا عن وجهها التاريخي في الفصل الأول، وامتداد للمذهب التجريبي في صورته المتطرفة. ونحن لا يهمنا هنا ما يميزهم عن المذهب التجريبي والوضعي التقليدي، وإنما نذكرهم كرصد لآخر دعوة لعلم حسي مثالي منذ ديكارت، علم مطابق للواقع وتقدمي نموذجه هو العلوم الطبيعية، وسيلته الوحيدة هي الاستقراء. لكن هناك عنصر جوهري يميزهم يجب ذكره؛ لأنهم تناولوه بطريقة مختلفة عن المذهب التجريبي التقليدي، وهو «مبدأ القابلية للتحقق»، وملخصه أن معنى الجملة يقوم على منهج التحقق منها. فأنت تعرف معنى جملة هو أن تعرف كيفية التحقق منها، وإذا لم يكن للقضية منهجًا للتحقق منها فليست ذات معنى. ويعني الوضعيون بالتحقق (verification) هنا التحقق بالملاحظة. والملاحظة هنا تتضمن كل أنواع الخبرة الحسية. والمميز للوضعية هنا هو المنحى اللغوي، فاللغة وصف للواقع يعتمد

على الخبرة الحسية فقط، والمنحي الطبيعي، أي جعل لغة العلوم الطبيعية الحسية الأداة الصحيحة لوصف العالم، وهذا بلا شك يؤثر في مكانة التاريخ كعلم معتبر. عُرف فيلسوف العلم الشهير كارل بوبر بنقده الشديد والمتكرر للوضعية المنطقية وتصورها للعلم، وسنلخص انتقاداته المتعلقة ببحثنا. يوضح كارل بوبر عجز المذهب التجريبي عن إيجاد حل لمشكلة الاستقراء، فهناك دائمًا فجوة بين الملاحظات والقانون، فنحن نلاحظ عددًا محدودًا من المدركات الحسية، كي ننتقل منها إلى قانون، فليس كل المعادن يلاحظها العالِم كي يقول إن "المعادن تتمدد بالحرارة"، ولكنه يقفز إلى القانون استنادًا إلى عدد محدود من الملاحظات، وأطال بوبر في نقد عرض هيوم للمشكلة وفهمه لها[1]، **ونتيجة نقده هي أن العالِم لا يدخل للمختبر كمسجّل نقي للملاحظات، وإنما كصاحب فرض وتوجّه**، يقول: «الملاحظة دائمًا منتقاه، توجهها مشكلة مختارة من موضوع ما، ومهمة محددة واهتمام معين، ووجهة من النظر نريد من الملاحظة أن تختبرها. المشكلة هي ما يبدأ به العالِم وليس الملاحظة الخالصة كما يدعي الاستقرائيون. فماذا عساه أن يلاحظ ويسجل؟ فالعالِم يحتاج مسبقا لنظرية يلاحظ على أساسها»[2]. ولهذا يرى بوبر أن الاختبار الحقيقي لنظرية علمية معينة إنما يقوم على تكذيب النظرية، وليس على محاولة التيقن منها. وبعيدًا عن تفاصيل فلسفته العلمية والانتقادات الموجهة

---

(1) راجع في ذلك كتاب يمنى طريف الخولي "فلسفة كارل بوبر: منهج العلم. منطق العلم".

(2) يمنى الخولي، فلسفة كارل بوبر: منهج العلم. منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص139

إليها[1]، هذا التركيز على دور الفرضية في العلم والجانب الإنساني في المعرفة كان دفعة مهمة لعلمية التاريخ؛ لأن الجانب الذاتي له دور كبير في علم التاريخ لفهم تصرفات الطبيعة الإنسانية المعقدة، وتقريب له من منهجية العلوم الطبيعية، ومزج بين الاستقراء والاستنباط.

لكن في عام 1962م، ظهر كتاب كان له أثر كبير مزدوج على العلوم الإنسانية ومنها علم التاريخ، وهو كتاب فيلسوف العلم توماس كون: «بنية الثورات العلمية». كان لهذا الكتاب أثر مزدوج؛ لأنه رفع مكانة العلوم الإنسانية التي كانت دائمًا وراء العلوم الطبيعية بمسافة كبيرة، وفي الوقت نفسه هدد أي علم منهجي، سواء كان علمًا طبيعيًا أو إنسانيًا، وقُرئ هذا الكتاب على أنه يمهد لنسبية العلم، لذا فلا بد من عرض ملخصه سريعًا.

يرى توماس كون أن العلم يمر بمراحل ثلاث من التطور، تعود وتتكرر عبر مسار التاريخ العلمي:

- مرحلة ما قبل العلم: التي يظهر فيها نشاط فكري غير منظم من قِبل جماعة علمية.
- مرحلة العلم النظامي العادي (Normal science).
- مرحلة الثورة العلمية التي تؤسس علمًا نظاميًا بديلًا مما سبقه.

ثم تتكرر هذه المراحل.

ويرى أن العلم النظامي يقوم على نموذج فكري (باراديم) يمثل النموذج لهذا العلم بما فيه من نظرية علمية وفرضيات وتقنيات وطرائق تطبيق ورؤية

---

(1) انظرها بالتفصيل في كتابي "نحو منهج وصفي للعلم"، الفصل الثالث، مركز براهين، 2019.

فلسفية. يمثل هذا النموذج أساسًا علميًا للجماعة المشتغلة بالعلم النظامي، فيجدد النموذج في زمن العلم النظامي المشاكل والإجراءات التي يجب اتخاذها في البحث. يسود الهدوء العلمي طيلة فترة العلم النظامي حتى تظهر علامات تصدّع في النموذج، نتيجة تمرد أفراد منشقين عن الجماعة العلمية التي تضبط إيقاعه. يقود التصدع إلى ثورة علمية، تستبدل من خلالها الجماعة العلمية هذا النموذج القديم بنموذج جديد، مثل استبدال نموذج علم الفلك البطليموسي بنموذج كوبرنيكوس، أو استبدال ميكانيكا نيوتن بنسبية آينشتاين. وانتقد كون الاعتقاد السائد عند أغلبية فلاسفة العلم وعند مؤرخي تطوره، بأن العلم يقوم دائما على حقائق جديدة، يضيفها العلماء عن طريق التيقن منها أو إثبات أخطاء يصححونها. والثورات العلمية التي شهدها العالم الغربي ليست دليلًا على تقدم مطرد للعلم، فالعلم النظامي لا يؤدي بالضرورة إلى تراكم وزيادة حقائق جديدة، بل هو مجرد حل ألغاز يمارسها العلماء، ومن ثم يركمونها تحت مظلة النموذج الذي يتبعونه. هذه التراكمات أو الإنجازات من فترة العلم النظامي لا تبقى على أغلبيتها في زمن الثورات العلمية، بل تختفي لتحل مكانها إنجازات جديدة.

يختلف كون مع النظرة التقليدية القائلة إنه من الممكن التيقن من صدق النظريات العلمية عن طريق التجربة، وترى هذه النظرة أن فحص القرائن يقوم على الملاحظة والتجربة، ومن ثم الاستقراء الذي يقود إلى التيقن من صحة النظرية. ويختلف كون أيضًا مع بوبر، حيث يرى أن التكذيب لا يحصل في الممارسة العملية للعلماء الذين يلتزمون قواعد العلم النظامي؛ لأن ظهور حالات شاذة مفندة للنظرية لا يكفي لدحض نظرية علمية تتبناها الجماعة العلمية، ففي نظره العلماء في فترة العلم

النظامي، لا يفحصون ولا يبحثون عن طرائق تدحض النموذج، ولا يعوّلون على بعض النتائج الشاذة في بحثهم كي يكذبوا المنظومة النظرية المتحكمة بهذا النموذج. أي أن التكذيب يحدث فقط داخل النموذج لنظريات معينة، وليس للنموذج. لكن بروز تراكمات عديدة لحالات شاذة يؤدي في النهاية إلى زعزعة الانضباط وتصدع مقومات النموذج، وحدوث شقاقات بين العلماء على أهلية بقاء النموذج، والجماعة العلمية هي التي تحدد متى تنقلب على النموذج القديم لتتحول إلى نموذج جديد، **وما يؤكد عليه كُون هو أن هذا القرار لا يصدر بطريقة عقلانية كما هو التصور المثالي للعلم**. يقول أليكس روزنبرج: «عندما يقوم الثوريون بتطوير نموذج جديد فهم لا يتبعون طريقًا يمكن البرهنة على أنه أكثر الطرق عقلانية، وكذلك خصومهم الأكبر سنًا في المعتاد والأكثر رسوخًا في المجال ممن يدافعون عن النموذج السائد ضد المقاربة الجديدة والذين هم بدورهم لا يتبعون أكثر الطرق عقلانية».[1] وعلى ذلك، فالتقدم العلمي لا يعني سوى قدرة العلماء على حل معظم ألغاز النموذج، ومقاييس تقويم النظرية ليست قوانين ثابتة، وليست مستقلة عن ذاتية الجماعة العلمية، فالملاحظة العلمية تكون غالبًا متأثرة بآراء وتجارب سابقة، ومن ثم ليس العلم تقدميًا ولا محايدًا. وقدم كون أمثلة من تاريخ العلم على كثير من هذه الأفكار[2].

---

(1) أليكس روزنبرج، فلسفة العلم مقدمة معاصرة، المركز القومي للترجمة، ترجمة وتقديم: أحمد السماحي، فتح الله الشيخ، ص278

(2) هذا الملخص من كتاب: المعرفة التاريخية في الغرب، مرجع سابق، ص125 - 131

بهذا جعل كون ميزة الموضوعية التي تُنسب دائمًا إلى العلوم الطبيعية محل شك، مما أعطى دفعة قوية للعلوم الإنسانية التي كانت علميتها محل نزاع شديد خلال تلك الفترة، وذلك لأن كُون قد بيّن أن أي ممارسة علمية تحتوي على عوامل خارجية ذاتية من الممارسين، وليس للملاحظة والتجربة دورًا مركزيًا في تقييم النظرية كما يقول الوضعيون وكارل بوبر، ومن ثم، ما يُستشكل على موضوعية التاريخ يُستشكل أيضًا على موضوعية العلم التجريبي؛ لأن «الموضوعية في فلسفة التاريخ متعلقة بالنقاشات حول الموضوعية بصفة عامة في الفلسفة»[1]. لكن من جهة أخرى أثر الكتاب بشدة في مصداقية أي ممارسة علمية، سواء كانت ممارسة علوم طبيعية أو ممارسة علوم إنسانية. ولم يعد بعد كُون لأي عالِم أن يتجاهل حجج كون التي تقود إلى نسبية العلم، وفي فلسفة التاريخ تحديدًا لا يخلو كتاب بارز في فلسفة التاريخ يؤسس لموضوعية تاريخية من مناقشة حجج كون. جدير بالذكر أن فكرة التمييز بين العلم واللاعلم، أي رسم حد بين ما يعد علمًا وما لا يعد علمًا بناء على سمات معينة، مثل قابلية الاختبار أو قابلية التكذيب، قد هُجرت تقريبا بعد كُون، لأن مشروع كُون كان متجاوزًا مثل هذا التمييز؛ لأنه جعل عقلانية العلم نفسها محل شك، ومن ثم، لا يتميز عن أي نشاط بشري آخر. إذن، كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة بعد هجمات النسبيين؟

(1) Aviezer Tucker, ed., 2009, p. 172

3 - موضوعية التاريخ:

كما كان الحل للخروج من الشك في المعارف الأولية كامنًا في المنهج الوصفي وليس في التأسيس الإبستمولوجي الديكارتي، يكمن الحل أيضًا للخروج من نسبية العلم الصناعي في المنهج الوصفي لتاريخ العلم. مبدأيًا النمذجة التي قدمها توماس كون للعلم ليست وصفًا حقيقيًا للعلم، وإنما هي نمذجة نظرية، شأنها كشأن نمذجة الوضعية المنطقية ونمذجة كارل بوبر، وقد اختار كُون من تاريخ العلم ما يتفق معها، وقد بين فيلسوف العلم لاري لودان وغيره العديد من الأمثلة التي تخالف نمذجة كون، وأن الحدود الصلبة بين «الثورة» و»العلم القياسي» غير واقعية، وأن المسار العلمي أكثر تعقيدًا من المسار الذي رسمه كون، لكن هذا النقد التقني لا يهمنا هنا[1]. وإنما يهمنا التزام لودان بالجانب الوصفي للعلم والعلماء، فقد ركز كُون أو تحديدًا النسبيون من بعده على العوامل غير العقلانية في العلم، وهذا طبيعي فنحن بشر، وأشار إلى الدور الاجتماعي في المعرفة، وهذا لا شك فيه، لكنه **انطلق من نفس الأرضية الوضعية لتحديد ما هي العقلانية**، مثل «هل تفسر النظرية وقائع أكثر من سابقتها؟ هل يمكنها حل بعض حالات الشذوذ الإمبريقي التي عرضته النظرية السابقة؟»[2] وكما بين لاري لودان هذه العقلانية هي مجرد شكل من أشكال العقلانية، وتخالف **تاريخ العلم الذي يبيّن أن السمة الرئيسية للعلم هي حل المشكلات**، وليس الوصول

---

(1) انظر الفصل الثالث من كتابي "نحو منهج وصفي للعلم".

(2) لاري لودان، التقدم ومشكلاته: نحو نظرية عن النمو العلمي، المركز القومي للترجمة. ترجمة: فاطمة إسماعيل، ص91

إلى مطابقة للواقع (كما تزعم الوضعية)، ومن ثم، علينا أن نتوقف عن تقييم العلم من حيث صدق وصفه للواقع، ونعامله كأداة لحل مشكلاتنا، يقول لودان: «معالجتي تزعم أن النظر للعلم بوصفه **نسقًا لحل مشكلة ما** هي رؤية تحمل طموحًا كبيرًا لاستيعاب أهم خاصية تميز العلم مقارنة بما يقوم به أي إطار آخر بديل». إذا فعلنا ذلك سيتضح «أن العديد من المشكلات الكلاسيكية في فلسفة العلم، والعديد من المسائل المعيارية في تاريخ العلم، أصبحت تأخذ منظورًا شديد الاختلاف عندما ننظر إلى العلم بوصفه نشاطًا موجهًا لمشكلة ونشاطًا لحل مشكلة، ومن خلال هذا المنظور سنثبت أن تحليلًا واعيًا للعلم سيسفر عن رؤى جديدة تتعارض مع الكثير من المعرفة التقليدية التي يسلم بها مؤرخو العلم وفلاسفته»[1]. ويؤكد لودان أنه عند تقييم النظريات «فمن المهم جدًا التساؤل عما إذا كانت تلك النظريات تقدم حلولًا ملائمة وكافية لمشكلات مهمة بدلًا من التساؤل عما إذا كانت هذه النظريات (صادقة) أو (معززة) أو (مؤيدة تمامًا) أو ممكن تبريرها ضمن إطار الإبستمولوجيا المعاصرة»[2]. وبناءً على حجج لودان ينكر بعض فلاسفة العلم المعاصرين أي صدق للنظريات في العلوم الطبيعية خلا بعض أساسيات الفيزياء والكيمياء، ومنهم من يتوقف في إجابة سؤال الصدق، ويقدم الأولوية المطلقة لسؤال العمل.

وإذا طبقنا ذلك في علم التاريخ نجد أن خطأ الوضعيين هو أنه ليس هناك علم منفصل تمامًا عن الحاجة الاجتماعية والممارسة الاجتماعية

---

(1) المرجع السابق، ص22

(2) المرجع السابق، ص24

والفهم الاجتماعي، ولا عن فروض المؤرخ الاستنباطية، ولا عن تحيزه، أو «عواطفه السرية» بعبارة أحد فلاسفة التاريخ، وهذا لا يقلل من عقلانيته، ولا يقلل من عقلانية أي علم؛ لأن العقلانية المثالية في العلم وهم. وخطأ التفكيكيين هو أنهم «يغفلون عن التعقيد والتركيب الأصلي الذي تتسم بها الممارسة التاريخية اليوم»[1]، بل الممارسة التاريخية عموما، ويغفلون عن أن استنباطات المؤرخ وفروضه ليست حرة، وإنما هي «استقراء من المصادر، خط الدفاع الأول ضد المنظور التفكيكي»[2]. هذا التقييد يسمح بوجود موضوعية قدر الطاقة في العلم، وعدم قبول هذه الموضوعية البشرية هو طلب بشكل آخر للعلم البطولي الذي يبحث عنه الوضعيون، و»يدمر الفرق بين الحقيقة والخيال، ويجعل العمل المضني الذي يقوم به المؤلف لاستخراج (الحقائق) من النصوص، عملًا تافهًا»[3]. صحيح أن «المؤرخين لا يملكون عصا سحرية تمكنهم من الولوج في الماضي، إلا أنهم يستطيعون التأكد من أن أوصافهم التاريخية هي جزء من تفسير متميز للقرائن المتاحة، مما يجعلهم يعولون على صدقية هذه الأوصاف»[4]. وقد قدم مؤرخون كبار شروطًا معينة للوصول إلى أقصى قدر من الموضوعية العلمية، فمثلًا وضع المؤرخ أفيزير تاكر (Aviezer Tucker) شروطًا للمعرفة التاريخية الصحيحة، وهي:

(1) مونسلو، دراسة تفكيكية للتاريخ، مرجع سابق، ص122

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) المرجع السابق، ص131

(4) قيس ماضي، المعرفة التاريخية في الغرب، مرجع سابق، ص110

(1) التوافق بين المؤرخين على هذه المعرفة.

(2) أن يكون التوافق قائمًا من مؤرخين أصحاب وجهات نظر مختلفة، في الآراء السياسية والتوجهات الفلسفية مثلًا، وبهذا يضمن ألا يكون التوافق قائمًا على أيديولوجية مشتركة.

(3) أن يضم هذا التوافق مجموعة كبيرة جدًا من المؤرخين[1].

لكن ماذا عن سؤال الصدق في علم التاريخ، هل يختلف عن العلوم الطبيعية؟ نقرر هنا أنه **كلما زادت وتنوعت الشبكة المفاهيمية التي ينظر بها العالِم إلى الملاحظات، كان احتمال البعد عن الموضوعية والصدق أكبر،** فعلم الفيزياء مثلا مشبع بالكيانات النظرية التي يفرضها العلماء لتفسير الملاحظات، وعدد البارادايمات التي تعيش جنبًا إلى جنب كبير، فضلًا عن وفرة النظريات الممكنة لتفسير ملاحظة معينة كبير، لذلك يكون احتمال البعد عن الموضوعية أكبر، أما في علم التاريخ فالشبكة المفاهيمية أقل بكثير، فالمؤرخ المعاصر يدخل مباشرة على النص ويبحث في السياق الثقافي والاجتماعي لقائل النص، ومن ثم، يصل إلى فهم مراد قائل النص، ويظهر الفرق بين الفيزياء والتاريخ في جواب إشكالية شهيرة على علم التاريخ وهي عدم قابلية الأحداث الماضية للتكرار. ترتبط القابلية للتكرار عادةً بالعلم، فالعلم الطبيعي يعتمد على تجارب محكومة ثم يحاول تثبيت متغيرات معينة لقياس تأثير متغير معين (وقلنا عادة لأن بعض العلوم ليس فيها تكرار، فعلماء الفلك مثلًا لا يتحكمون في الأشياء التي يدرسونها، وكذلك علماء الجيولوجيا، فكثير من الظواهر التي يهتمون

---

(1) المرجع السابق، ص159

بها لا تقبل التكرار في تجارب محكومة)[1]. أما في التاريخ فالقابلية للتكرار غير متوفرة، لكن «مع أن المؤرخ المحترف لا يستطيع التحقق من صحة تجربته في استعادته أحداث الماضي عن طريق تكرارها، كما هي الحال في التجارب العلمية القابلة للتكرار، إلا أن ذلك تحديدًا ليس عامل ضعف، **بل عامل القوة الذي يميز التاريخ من العلوم الطبيعية. لأن المؤرخ المحترف يبحث عن واقع ميت قائم في الماضي بشكل مستقل عنه.. أما عالم الطبيعة فيسأل أسئلة حول طبيعة الظاهرة تتناسب دائمًا مع توقعاته التي يسعى إلى إثباتها، ويهدف من تجاربه التيقن أو عدم التيقن مما توقعه... ومن هنا فالعلوم الطبيعية هي بناء مصطنع؛ لأنها تتعامل مع ظواهر الطبيعة من خلال مستحضرات اصطناعية ومشتقات ثانوية»**[2].

وفي ضوء ما سبق نقول إن التاريخ علم كشفي أكثر من كونه بنائي.

لكن قد يقال إن التحيز في علم التاريخ (كعلم إنساني) أكبر من التحيز في العلوم الطبيعية، وقد نسلّم بذلك، **لكن هذا لا يعني أن التحيز على درجة واحدة في كل الممارسات الصناعية المتعلقة بالتاريخ،** ولتوضيح ذلك، يحسن بنا أن نميز بين التاريخ كفهم والتاريخ كأرشيف، لأن الحديث عن مصداقية الممارسة التاريخية ككل هو حديث مضلل، ففي التاريخ الشفوي المعاصر هناك مرحلتان للوصول إلى معرفة تاريخية صحيحة عن حدث معين من سماع عدد كبير من استجوابات الجيل المشاهد للحديث أو الجيل التالي، أي الجيل الذي لم يشاهد الحدث

---

(1) Aviezer Tucker|ed.|2009|p. 20

(2) قيس ماضي، المعرفة التاريخية في الغرب، مرجع سابق، ص104

لكنه سمعه من الجيل السابق. المرحلة الأولى هي تسجيل الاستجوابات في أرشيفات صوتية. والمرحلة الثانية هي فهم هذه الاستجوابات والجمع بينها. ولا شك أن المرحلة الأولى (الجمع) ليس فيها تحيز تقريبا، خلافًا للمرحلة الثانية (الفهم)، والكتب التي تدافع عن التاريخ كعلم تدافع عن مرحلة الفهم؛ لأن المرحلة الأولى خالية تقريبًا من أي شبكة مفاهيمية.

وينتمي علم الحديث الإسلامي منهجيًا إلى التاريخ الأرشيفي، ويقوم على قضيتين منهجيتين:

(1) الاحتفاظ (لا العمل) بجميع الروايات، وعدم حذف الروايات التي يرجح أو يجمع على أنها ضعيفة؛ لأن «أيًا كانت المعرفة التاريخية التي يمكننا أن نحصلها في ما يتصل بالواقعة، فإنها منضوية في طي هذه الروايات [كل الروايات]، وأن العبث بها أو انتخاب إحداها يعني ركوب مركب المخاطرة في خسارة مادة تاريخية لا تعوض.. وقد كانت الثمرة، التي صدرت عن [هذا الفرض] العمل الأضخم المحفوظ المتصل بالسِّير في التاريخ الإنساني. فإذا كانت أقوال النبي وأفعاله هي النموذج الذي يجب على المسلمين أن يحتذوه؛ فإن كل خبر إذن ولو تناهى في صغره يتصل بحياة النبي هو بالقوة ذو أهمية: أقواله وأفعاله، بل حتى الأشياء التي رأى الآخرين يفعلونها، ولم يعترض عليها»[1].

---

(1) جون والبريدج، الله والمنطق في الإسلام: خلافة العقل، مركز نماء، 2018، ص79 - 80

(2) المقارنة بين هذه المرويات الكثيرة جدًا، فالناقد الحديثي يقيم الرواة من خلال احتكاك مباشر بالرواة المعاصرين له، ومقارنة روايته بالمتمكنين (الثقات) وبما هو معروف ومستقر للحكم على وازعهم الديني وضبطهم، أو من خلال الاستناد إلى تقييم من عاصر من النقاد الرواة البعيدين ومقارنة روايتهم بالمتمكنين. فالمقارنة عنصر أصيل في علم الحديث، سواء بين الروايات أو بين الرواة (علم الرجال)، والأمران متلازمان.

وجدير بالملاحظة أن نقد الرجال والمقارنة بين المرويات أسهل وأكثر مباشرة من محاولة الحكم على ثبوت نص في ضوء (ومع مراعاة) السياق الثقافي والاجتماعي لمن نُسب إليه النص ثم البحث عن التوافق الذي ذكره «تاكر» أعلاه، **فهذا العلم بنقده القائم على الخبرة اليومية قد وفّر خيارًا ثمينًا للبحث التاريخي يتمناه أي مؤرخ معاصر من المدافعين عن التاريخ الشفهي**، وسنبين في الفصل التالي ما يثبت أنثروبولوجيا وجود هذا النقد من عصر الصحابة إلى عصر تدوين السنة، وأن المستشرقين لم يقدموا أي معيار مقبول بينهم للتعامل المباشر مع المتون، لكن يكفينا هنا أن نخلص إلى أن:

- علم الحديث، علم صناعي، وهو شكل من أشكال التحقيق التاريخي، لكنه أبعد شكل تحقيقي عن الذاتية؛ لأنه عملية أرشيفية تسبق العملية التأويلية كما في جمع المادة في التاريخ الشفهي المعاصر، وليس به شبكة مفاهيمية بعيدة عن خبرة الحس المشترك، وإنما هي إجراءات تماثل تمامًا إجراءاتنا العادية في التحقق من الخبر، لكن على نحو منهجي.

- قبول واعتماد الرواية الموصولة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم

- برواية العدل الضابط ولا تخالف المعارف الأولية الدينية والتاريخية، ولا تخالف روايات المتمكنين: حكم سائغ إبستمولوجيا، وهو الأصل، ولا يُخرَج عن هذا الأصل إلا بدليل[1].

4 - الفجوة الوهمية بين الضروري والنظري:

لا جدال أن نظرية المتكلمين في المعرفة تأسيسية، وهي صورية تتجاهل البعد الاجتماعي للمعرفة تمامًا مثل ديكارت، وقد تحدثنا عن خطورة التأسيس النظري للمعارف الأولية، لأن وضع شروط نظرية لهذه المعارف قرين التشكيك، إذ في هذا الوضع اختزال عملية المعرفة المعقدة التفاعلية في شروط نظرية خاضعة للشك، وانتهينا إلى أن المنهج الوصفي يتجنب هذا الاختزال ويحدد ويؤمن المعارف الأولية اعتمادًا على وجودها وثباتها في المجتمعات لكونها حاجة اجتماعية ونفسية. أما في هذه الفقرة، فحديثنا عن كيفية تجاوز ثنائية التواتر (الضروري) والآحاد (النظري) رغم إقرارنا بتفاوت المعارف.

أولًا: هناك اختلاف جوهري بين ثنائية الشافعي «خبر العامة عن العامة» و»خبر الواحد» وثنائية المتكلمين «الخبر المتواتر» و»خبر الآحاد»، فكما لاحظنا لا يتحدث الشافعي بأي تنظير عن نقل العامة عن العامة، وإنما يكتفي بالتمثيل له. أما المتكلمون فقد وضعوا شروطًا

---

(1) للمزيد عن التسويغ الإبستمولوجي لشهادة الآخرين وصحة الأخذ بها انظر الدراسة المهمة التالية:

Coady, C. A. J, 1992, Testimony: A Philosophical Study, Oxford, Oxford University Press..

إبستمولوجية للمتواتر، ولم يكتفوا بكون الخبر المتواتر ضروريًا؛ لأنه معرفة اجتماعية راسخة، رغم أنهم أحيانًا يسدون الباب النظري ويقولون إن المشكك لا يستحق الرد. **فالشافعي يجعل المعرفة الإسلامية المنقولة (سواء كانت خبرًا أو حكمًا) عامة عن عامة جزء من التكوين الإسلامي للشخص، حيث يَعرفها الشخص بحكم مولده في مجتمع إسلامي**، مثلها مثل المعرفة البشرية العامة، التي هي جزء من التكوين الإنساني، وليس للشروط الإبستمولوجية التي ذكرها المتكلمون. وبعبارة أخرى: ما هو معلوم من الدين بالضرورة عند الشافعي، سواء كان خبرًا أم حكما، هو معرفة غير إبستمولوجية، لا تدخل النطاق الإبستمولوجي التنظيري أصلًا، ويسميه الشافعي «**العلم المقدَّم**»[1]. أما الخبر المتواتر عند المتكلمين فهو عملية ذهنية ذات شروط إبستمولوجية. ولأن المتكلمين قد وضعوا شروطًا إبستمولوجية لمعرفة لا تقبل ذلك، نشأ الخلاف المحير: هل الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري أم النظري؟ رغم إقرار المتكلمين بأن الصبيان يسلّمون للخبر المتواتر دون أن يعرفوا هذه الشروط النظرية. وفي الواقع تسليم الصبيان بوجود بلد معينة هو جزء من عملية تربوية وليس عملية خبرية محضة، فالطفل لم يخبره أشخاص صراحة بوجود مكة، وإنما تعلم ذلك في سياقات كثيرة، في عصرنا يتعلم ذلك من وسائل الإعلام ومن الكتب المدرسية ومن أقاربه ومن حكايات سمعها وغير ذلك، فدليل الطفل على مكة تفاعلي وتربوي أكثر من كونه خبريًا. لذلك فالموقف الصحيح من منكر الخبر المتواتر هو عدم التسليم لشكيته، لأن السلوك العملي لذلك الشخص المشكك لا يمكن أن يتفق

(1) جماع العلم، ص21

مع هذا التشكيك، أو بعبارة ابن رشد: «كاذب بلسانه على ما في نفسه»[1]، وليس بوضع شروط إبستمولوجية تحاول صياغة كل القرائن للتغلب على التشكيكات التي قال الرازي نفسه إن الجواب القاطع عنها «لو أمكن إنما يمكن بعد تدقيقات في النظر عظيمة»، كما نقلنا عنه.

ومن المهم ملاحظة أن المعرفة المتولدة عن القرائن غير إبستمولوجية (لا تقبل التنظير)، وإنما هي حياتية، تُكتسب عفويا، يقول فتجنشتاين: «أنا أعرف [إبستمولوجيا] أنه يوجد رجل مريض مستلقٍ هنا؟ هذا لغو! فأنا أجلس بجانب سريره، وأنظر باهتمام إلى وجهه -وعليه هل أنا لا أعرف أنه يوجد رجل مريض مستلقٍ هنا؟ **لا الشك ولا الإثبات له معنى هنا**»[2]. أي ليس لنا أن نقول إننا عرفنا بناء على دليل إبستمولوجي أن هذا الرجل مريض، وإنما عرفنا تلقائيًا، بمشاركتنا في الموقف فقط، وليس لنا أن نشك في معرفتنا التلقائية هذه؛ لأنها لا تقبل الشك. التنظير لا محل له هنا، وإنما الكلمة العليا للممارسة داخل سياق محدد، والشك لا معنى له هنا، لأن المعرفة هنا غير إبستمولوجية.

ثانيًا: استقر البحث الكلامي على أن العلم المستمد من الخبر المتواتر هو العلم العادي وليس الصوري المنطقي، فهناك احتمالية نظرية أن يكذب أي عدد من الناس مهما كان ضخمًا، وكلمة «عادة» المذكورة في تعريف التواتر لا معنى لها سوى النظر في القرائن، لكن أليس من الممكن بناء على ذلك أن نقول إن الخبر المتواتر والخبر المحتف بالقرائن لا فرقًا

---

(1) ابن رشد، مختصر المستصفى، دار الغرب الإسلامي، ص69

(2) هاملتون، فتجنشتاين وفي اليقين، مرجع سابق، ص263

تصنيفيًا بينهما؟ يقول طاهر الجزائري: «وقد صرح عدد كثير من علماء الأصول بأن المتواتر لا بد فيه من القرائن فلا يبقى حينئذ فرق بينه وبين خبر الآحاد الذي احتفت به قرائن أوجبت العلم بصدقه ويكون إيجاب كل منهما للعلم إنما هو بمعونة القرائن. ولا يفيد في الجواب أن يقال إن القرائن في المتواتر متصلة فهي خارجة عنه، فصح أن يقال إنه يوجب العلم بنفسه، لأن خبر الآحاد المذكور كثيرًا ما تكون القرائن فيه متصلة، والمراد بالقرائن المتصلة ما يكون متعلقًا بحال المخبر والمخبر به والخبر، أما المخبر فكأن يكون غير معروف بالكذب ولا داعٍ له في ذلك الخبر من رغبة أو رهبة تلجئه إلى الكذب فيه، وأما المخبر به فكأن يكون أمرًا ممكن الوقوع لا سيما إن ظهرت من قبل مقدمات تغرب أمره، وأما الخبر فكأن يكون مسوقًا على هيئة واضحة ليس فيها جمجمة ولا تلعثم ولا اضطراب»[1]. ليس هناك ما يمنع إبستمولوجيا من التقريب بين هذين النوعين من الأخبار، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «كون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين ليس هو وصفًا للقول في نفسه، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة، أو بالنقل المعلوم صدقه عنده وغيره لا يعرف ذلك لا قطعًا ولا ظنًا. وقد يكون الإنسان ذكيًا، قوي الذهن، سريع الإدراك فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علمًا ولا ظنًا. فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الاستدلال والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هي صفة ملازمة للقول

---

(1) طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ص41 /1

المتنازع فيه حتى يقال: كل من خالفه قد خالف القطعي بل هو صفة لحال الناظر المستدل المعتقد»[1]. ومن ثم، فالخبر الذي تصححه فئة متخصصة في نقد الأخبار (المحدثون) لا يمكن رفض علميته فقط بناء على تقسيم صوري للأخبار إلى متواترات يقينية وآحاد احتمالية؛ لأن هناك قرائن قد اعتمد عليها هؤلاء المتخصصون تجعلهم يقطعون تقريبًا بصحة خبر معين، وهذه القرائن تضعف احتمال الخطأ إلى الحد الأدنى، وإن كان وجود إمكانية للخطأ في عملية تصحيح الخبر لا شك فيها، وهذا أمر لا ينكره الشافعي ولا أهل الحديث، لكنها لا تضر ودفعها لا حاجة إليه، بشرط عدم مقارنة هذا الخبر الصحيح بالخبر المتواتر بلا حاجة[2]؛ لأن المقارنة دائمًا نسبية، فأهل العلم بالحديث، لا سيما المتقدمين، يتقينون من نسبة أحاديث كثيرة للنبي - صلى الله عليه وسلم - وربما لا يفرقون بين يقينهم منها ومن يقينهم بما ينقله العامة عن العامة، وشهادتهم بصحة الحديث لا تُدفَع بتقسيم نظري، ثم إننا قد ذكرنا عن بعض المتكلمين شعورهم بأن يقين الخبر المتواتر أقل من يقين القضايا المنطقية، فهل هذا يقدح في علمية الخبر المتواتر؟

ثالثًا: في ضوء أهمية الدور المجتمعي في ترسيخ المعرفة، نجد إضافة بالغة الأهمية قدمها فتجنشتاين في موضوعنا، وهي توسيع مجال اليقيني ليشمل قضايا بعدية بشرط واحد، هو «القبول»، فهناك قضايا تجريبية قد

---

(1) مجموع الفتاوي، ص211/ 19

(2) سيأتي في آخر هذا الكتاب ما يبين أن الشافعي كان يبحث درجات الصحة التاريخية للأخبار لثمرة عملية، وهي الحكم الفقهي المتعلق بمنكر خبر الواحد، وليس بحثا نظريا مقصودا في نفسه.

استقرت بمرور الزمن ولا يشك فيها أحد، أي يعاملها المجتمع كما يعامل المعارف الأولية، ويمثَّل لهذه القضايا بأساسيات الفيزياء وأساسيات التاريخ وغيرها من العلوم التي هي مما يجمع عليها المتخصصون في بادئ الأمر. هذه القضايا العلمية تصبح شبه يقينية عند البشر بمرور الزمن، وتصبح قريبة أو قريبة جدًا أحيانًا من المعرفة الأولية، والفرق بين القضايا الأولية والمعارف المستقرة هو ديناميكية المعارف المستقرة، فهي في أصلها لم تكن مستقرة، وإنما استقرت بمرور الزمن.

وبتطبيق ذلك على الأحاديث، نجد أن حديثًا مخرجًا في صحيح البخاري وصحيح مسلم بلا مطعن لقرون متتابعة هو حديث استقر كمعرفة تاريخية صحيحة، وهو بالنسبة لممارس الصنعة الحديثية لا يقل يقينًا تقريبًا عن وجود الشافعي وغير ذلك من المعارف الأولية. وهكذا، **فمبرر المكانة المستقرة لصحيح البخاري وصحيح مسلم ليس قبول المجتمع العلمي للكتابين فقط وكونهما أصح الأحاديث وفقًا للصناعة الحديثية، وإنما أيضًا «النظرة العامة إلى المجتمع العلمي الواسع عبر الأجيال» ولا تتمثل هذه النظرة في «لجنة رسمية أو مؤسسة مركزية منحت مثل هذا النفوذ لهذه الأعمال»**[1]**، وإنما هي تفاعل وتسليم اجتماعي.** ولم يكن «منح هذا الاعتراف الاجتماعي.. فوريًا، بل إن منافسة حادة حددت أي الكتب تعد الأكثر سلطة»[2]. ليس هذا فقط، بل تلك الديناميكية سمحت لفتجنشتاين أن يقول بأنه «لا توجد حدود واضحة

(1) مجموعة مؤلفين، التاريخ الشفوي: مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، المركز العربي للأبحاث ودرسة السياسات، 2015، ص137

(2) المرجع السابق، ص138

بين القضايا المنهجية [المعارف المستقرة] والقضايا التي هي داخل المنهج.. بين القاعدة والقضية التجريبية»[1]. هذا يعني أن إسناد صححه عالم حديث معتبر ولا مطعن في محتواه (متن الحديث) ليس بعيدًا عن معرفة مستقرة (مثل جمهور متون الصحيحين)، صحيح أنه أقل منزلة من الناحية التوثيقية بلا جدال، وأنه يقبل التشكيك المبرَّر أكثر من قبول المعرفة المستقرة، **لكن هذا لا يعني أنه لا يقبل أن يتحول إلى معرفة مستقرة،** على الأقل عند بعض المتخصصين، متخصصي علم الحديث، ولا يعني رفضه لمجرد ارتفاع نسبي لاحتمال الخطأ، إلا إذا وجد المتخصص علامة على الخطأ.

وختامًا: نحن نقر بوجود درجات للصحة التاريخية للأحاديث، أو «أنواع للعلم» كما هو لفظ الشافعي، لكن هذا لا يلزمنا أن نضع حدودًا صلبة بين «أنواع العلم» نظرًا **للانسيابية** الواضحة المميزة للمعرفة الإنسانية. ولكل نوع من العلم يقينه، فهناك العلم المقدَّم الذي هو خارج نطاق البحث، وهناك العلم المستقر، وهناك العلم المقبول، لأنه لم يظهر ما يشكك فيه. وبشكل عام، ما نطلبه من فلاسفة التاريخ عند حديثهم عن علم التاريخ وتقييمه ومن المتكلمين عند حديثهم عن علم الحديث وموثوقيته هو الاقتصار على وصف أهل الصنعة لا غير لعملهم وممارستهم؛ لأن أي تنظير سيقدمونه لن يوفي الجانب العملي، وسوف يحتوي على مضامين تشكيكية أو إشارات غير دقيقة يرفضها أهل الصنعة، وما قاله جيوفري إلتون (ت 1994 م) في كتابه القوي «ممارسة التاريخ The Practice of History" دفاعًا عن البحث التاريخي ضد هجمات الفلاسفة، نقوله ضد المعالجة الصورية المورّثة للشك التي قدمها المتكلمون لعمل المحدّثين، فقد كرس إلتون كتابه

---

(1) هاملتون، فتجنشتاين وفي اليقين، مرجع سابق، ص151

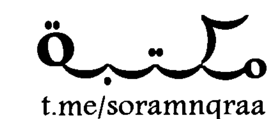
للدفاع عن التجربة العملية للمؤرخين ضد الفلاسفة الذين "لم يحاولوا القيام بعمل المؤرخين كي يقفوا على تبيان القرائن التي توصل إلى واقعية أحداث الماضي. ففي نظر إلتون، يُطلق هؤلاء المنظرون والفلاسفة أحكامهم على العملية الفكرية للمؤرخين، دون أن يدخلوا في تجربة ممارسة البحث المعتمد على تمحيص المادة التاريخية ونقدها. يضيف إلتون أن الاهتمام الفلسفي بقضايا مثل واقعية المعرفة التاريخية أو طبيعة التفكير التاريخي لا يفيد الكتابة التاريخية ويعيق ممارستها بوصفها مهنة"[1]. وبلا شك قللت المعالجة الأصولية الكلامية من علم الحديث كعلم، وكانت عاملًا مهمًا من عوامل التقليل من شأن خبر الآحاد الذي ظهر عند بعض المفكرين في القرن العشرين، مثلًا يقول الشيخ شلتوت: «وهكذا نجد نصوص العلماء من متكلمين وأصوليين مجتمعة على أن خبر الآحاد لا يفيد اليقين، فلا تثبت به العقيدة، ونجد المحققين من العلماء يصفون ذلك بأنه ضروري لا يصح أن ينازع أحد في شيء منه، ويحملون قول من قال (إن خبر الواحد يفيد العلم) على أن مراده العلم بمعنى الظن كما ورد، أو العلم بوجوب العمل»[2]. وبعيدًا عن دعوى الإجماع فهذا النص يوضح تمهيد التنظير الكلامي لمضمون شكي، كما كان حديث الفلاسفة عن التاريخ يمهد لمضمون شكي، تقول المؤرخة لودميلا جوردانوفا (Ludmilla Jordanova): "أتى الهجوم على مكانة المعرفة التاريخية إلى حد كبير من معارف إنسانية أخرى"[3].

---

(1) قيس ماضي، المعرفة التاريخية في الغرب، مرجع سابق، ص99

(2) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ص60

(3) Aviezer Tucker, ed., 2009, p. 71



الفصل الرابع

وإنما يؤخذ العلم من أعلى

الشافعي

ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام.

الشوكاني

كان من أهداف الفصل السابق استعادة القارئ المسلم الذي تعثر في عقبة أو عقبات من العقبات الفلسفية والكلامية وضعه الطبيعي، وهو التسليم الموروث بأن التراث الإسلامي من قرآن وسنة ثابتة وعمل الصحابة والتابعين وتابعيهم ثم العلماء المعتبرين من بعدهم: ليس هناك ما يبرر الشك فيه فلسفيًا. أما هدف هذا الفصل فهو إثبات أن تراثنا - خلافًا للتراث المسيحي الذي اصطدم بنقد حاد من عصر النهضة فصاعدًا - من بدايته كان نقديًا لعمل الجاهلية، ثم كان نقديًا للفرق المبكرة التي خالفت ما عهده علماء الإسلام، الذين تمسكوا بالموروث عن الصحابة وتابعيهم، وأن المحدّثين قد نجحوا في الحفاظ على السنة

بمنهج نقدي يؤمِّن للمسلم العادي التسليم بأن الأحاديث الصحيحة قد قالها النبي - صلى الله عليه وسلم - حقًا، وهذا المنهج هو **علم** الحديث.

وسوف نبرز هذه المبادئ الإسلامية بمنهج وصفي **علمي**، يقبله المسلم وغير المسلم، والعلم ذو الصلة الذي نعتمد عليه هنا هو الأنثروبولوجيا الثقافية والأنثروبولوجيا التاريخية، أي سوف ندرس بعض المفاهيم الأساسية عند جماعة معينة من البشر (العرب قبل الإسلام وخلال القرن الإسلامي الأول) لغويًا واجتماعيًا، إذ إن ما يميز الأنثروبولوجيا هو «دراسة الظواهر التي من خلالها يفصح المجتمع والثقافة عن نفسيهما، وهي ليست الظواهر غير المعبّرة، وإنما المعبر عنها، أي تلك الظواهر التي وقع هضمها واستبطانها من طرف المجتمع»[1]. والمفاهيم التي سنتناولها هنا هي:

- مفهوم السُنة عند العرب قبل الإسلام وبعده، وهي المسألة الكبرى التي ينطلق منها البحث الاستشراقي، ليصل إلى عدم أصالة وحجية السنة، ثم النتيجة الصريحة أن الأحاديث قد نُسِبَت إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - في القرن الثاني. فالأطروحة الشكية الخاصة بعلم الحديث منذ أن بدأها شيخ المستشرقين إجناس جولدتسيهر (ت 1921 م) تقوم على مفهوم السنة وتحليله لغويًا وتاريخيًا. وتحليل هذا المفهوم تحليلًا صحيحًا من شأنه أن يبطل معظم المباني الاستشراقية المتعلقة بعلم الحديث. يقول فضل الرحمن مالك: «إن المفهوم الأساسي من حيث

(1) جاك لوغوف، التاريخ الجديد، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، ص248

أهميته في فهمنا لتطور الحديث، على الأقل خلال فترة الإسلام في العصر الوسيط، والذي كان مرتبطًا بالتقاليد العملية، وبتصور السلوك النموذجي المتضمن في الحديث نفسه، هو مفهوم السنة»[1].

- مفهوم الكتابة عند العرب قبل الإسلام وبعده، فأحاديث النهي عن الكتابة المرفوعة والموقوفة والمقطوعة تمثل الدليل الأكثر حضورًا لدى كثير من المستشرقين والحداثيين العرب على تأخر تدوين السنة وعدم حجيتها، سواء لعدم أصالتها أو لأن في هذا النهي دلالة واضحة على أن السنة ظرفية لا تصلح إلا لعصر النبي - صلى الله عليه وسلم - فقط. وقد استُخدِم القول بتأخر تدوين السنة، «لإبطال مشروعية السنة وإنكار ثبوتها التاريخي.. وأن الحديث لم يُدوَّن في الصحف ولم يُكتَب في الكتب إلا بعد مرور مائة عام على الأقل من وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا التأخر بالتدوين أفقد الأحاديث صلاحيتها للاحتجاج، كما زاد عملية الوضع فيها، ودخول ما ليس منها فيها، فمئة عام من النقل الشفهي للمرويات دون تدوين كفيل بإفقاد المروي أي قيمة تذكر، بل وكفيل لفقدانه نفسه وضياعه، فلم يثبت منه شيء»[2].

- مفهوم العلم والظن عند العرب قبل الإسلام وبعده، وهي المسألة الأساسية في البحث الكلامي الأصولي لعلم الحديث، وسنبين أن مفهوم

---

(1) فضل الرحمن مالك، الإسلام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ومركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، 2019، ترجمة حسون السراي، ص99

(2) الحارث فخري عيسى، الحداثة وموقفها من السنة، دار السلام، 2013، ص175

العلم كان أوسع عند العرب وعند كبار علماء الإسلام (من خلال نصوص الشافعي وأحمد) من المفهوم الضيق الذي قدمه المتكلمون وأسسوا عليه بحثهم، وكان سببًا للعبارة المنفرة: «خبر الآحاد يفيد الظن».

وتحرير المفاهيم الثلاث السابقة يكفي في نظرنا أمام معظم الانتقادات الفرعية للسنة وعلم الحديث.

1 - مفهوم السنة قبل الإسلام وبعده حتى الإمام الشافعي:

أ- يقول المستشرق جوزيف شاخت -تلميذ إجناس جولد تسيهر، مؤسس البحث الاستشراقي في علم الحديث- إن «النظرية الكلاسيكية للفقه المحمدي تعرّف السنة بوصفها السلوك النموذجي للنبي. هذا المعنى هو الذي يستخدمه الشافعي؛ فبالنسبة له، (السنة) و(سنة النبي) مترادفان. لكن السنة تعني، بالمعنى الدقيق للكلمة، (النظير السابق) و(طريقة الحياة). وقد بيّن قبله جولدتسيهر أن هذا المصطلح الوثني الأصلي أخذه الإسلام وكيّفه، وخلص مرجليوث إلى أن السنة كمبدأ للفقه تعني في الأصل العرف المجتمعي المثالي أو المعياري، ولم يكتسب المعنى المقيد: النظائر السابقة التي أسسها النبي، إلا لاحقًا، ويتفق شاخت مع مرجليوث ويرى أن السنة كانت «العرف»، أو «الممارسة المتفق عليها مجتمعيًا»[1]. أي أن «الشافعي كان الفقيه الأول الذي حدد السنة كسلوك نموذجي للنبي، خلافًا لسابقيه، حيث كانت السنة عندهم لا ترتبط بالضرورة بالنبي، وإنما كانت انعكاسًا للعرف المجتمعي

---

(1) Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, London: Oxford University Press 1950, p. 57

التقليدي، وإن كان نموذجيًا»[1]. ويضع شاخت ثلاث مراحل لمفهوم السنة، فقد كانت السنة عند العرب قبل الإسلام تتمثل في الجملة التالية: "ما هو عرف هو صحيح وأصلي، وما فعله الآباء يستحق أن يُقلَّد"[2]، أما في الإسلام فكانت كيان غير محدد، يمثل ما أسميه «اتفاق علماني» من مجتمع معين اتُخذ كنموذج للمجتمع اللاحق، وكانت في نظر شاخت ذات «دلالة سياسية لا تشريعية؛ فهي تشير إلى سياسة وإدارة الخليفة»، ولم تكن ذات قواعد معيارية محددة، ثم انتقلت مع فقهاء العراق في القرن الثاني إلى كيان محدد له حق تشريعي[3]. وفي مقال خصصه شاخت لمفهوم السنة ملخصه أن «مصطلح السنة في الأصل كان يشير إلى ممارسة أبي بكر وعمر. لكن مصطلح السنة المستعمل في «ممارسة النبي» هو مفهوم متولد في مرحلة لاحقة على أساس اعتبارات عقدية. وهذا التطبيق سبب تسمية (ممارسة أبي بكر وعمر) بمصطلح (سيرة)، ويضيف شاخت أن الراجح أن الإشارة إلى سنة النبي التي نجدها في أخبار المؤرخين في ما يتعلق باختيار خليفة عمر ليست حقيقية، وقد أدخلها جيل لاحق[4]. ومن الطبيعي أن يعتبر شاخت أن الاحتجاج بآثار

---

(1) المرجع السابق، ص2

(2) J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford University Press 1964, P. 17

(3) المرجع السابق، ص17

(4) M. M. Bravmann, The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts (Leiden: E. J. Brill, 1972), p. 125

الصحابة والتابعين قبل الشافعي كان الأصل، أما الاحتجاج بالحديث فكان الاستثناء[1].

هذا هو الإطار النظري التأسيسي لمفهوم السنة، وعليه تقوم فكرة اختلاق الأحاديث في القرن الثاني الهجري. ففي البداية كانت هناك الممارسة الحية «العلمانية» التي تعود إلى ما قبل الإسلام، ثم اختلاق الأسانيد بداية بوقفها على الصحابة ثم نسبتها إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - لتكتسب السلطة الكبرى، وكان الشافعي أول من جعل السنة هي السنة النبوية (الأحاديث) حصرًا. يقول فضل الرحمن مالك: «يجد شاخت، على سبيل الاستشهاد، في أعمال الشافعي أن الأحاديث المستمدة من النبي لا توجد على الإطلاق إلا في نحو منتصف النصف الثاني من القرن الهجري، والسلوك أو السنة كان لا يُنظر إليها حتى ذلك الوقت على أنها سنة النبي، وإنما يُنظر إليها على أنها سنة الأمة (أو الجماعة)، (على الرغم من أن السنة في المدينة - على سبيل المثال - تختلف عن السنة في العراق)؛ لأنها كانت أساسًا نتاج الاستدلال (أو القياس) الفردي الحر للفقهاء. وأخيرًا هنا، فإن المقاومة الطبيعية التي أبداها الفقهاء ضد فكرة الأحاديث المستمدة من النبي مباشرة قضت عليها جهود الشافعي الذي أدخل لأول مرة، وبطريقة منسقة، مفهوم سنة النبي في النظرية الفقهية في الإسلام»[2]. ويقول جيسي روبنسون: «هذه الانتقادات [الغربية] تعتقد أن نظام الإسناد قد جُمِع بالكامل بعد أن

---

(1) Joseph Schacht, 1950, p. 2

(2) فضل الرحمن مالك، الإسلام، مرجع سابق، ص103

اتخذ الفقهاء مواضعهم في القضايا الشرعية، وإنهم على أية حال، لم يكن بوسعهم ضمان النقل، نقل الحديث وروايته الدقيقة للنصوص من جيل إلى آخر. فالأسانيد التي يرجع تاريخها إلى الحقبة المبكرة جدًا قد أنتجت خلال حقبة من الزمن فحسب، وذلك بغية شرعنة الآراء التي قيلت في الحقب الأموية والعباسية. ولهذا فمن المسلّم به أن الكثير من العلماء قد أحدثوا تغيرات طبقا لما كان لديهم من مقاصد النبي، وأن بعض هذه الأسانيد ترجع إلى القرن الثاني للهجرة. لكن ليس هنالك من هذا القبيل الذي ربما كان سببًا للافتراض بمصداقية عامة لمجموعة من الأحاديث التي قد ترسخت وثبتت في القرن الثالث الهجري فقط، في الوقت الذي كان فيه النقل أو الرواية شفويا قد برز وتفوق عليه النقل المكتوب والرواية المكتوبة، فعاصمة الخلافة قد انتقلت من المدينة إلى دمشق ثم بعد ذلك إلى بغداد، ووقعت أربع فتن وحروب أهلية وثورة واحدة. فقد عُبِّر عن تلك الحقائق بالأحاديث، كما يعتقد به المنتقدون للحديث، [أي] هي ليست حقائق تاريخية في ما يتعلق بالإسلام المبكر، ولكنها حقائق اجتماعية لما كان المجتمع يؤمن بها [على] أنها صحيحة وحقيقية عن الإسلام المبكر»(1). وقد تابع شاخت معظم المستشرقين على هذا الإطار النظري (رغم اختلافهم معه في بعض ما يتفرع من هذا الإطار)، فمثلًا يقول ج. ينبول إن «بعد وفاة النبي، اعتُبِرَت سنة الخلفاء الثلاث الأوائل ذات سلطة كسنة النبي والقرآن.. حتى خلال الحقبة الأموية، كانت السنة تشير إلى النبي وإلى أشخاص آخرين أو أعراف. ورغم أن المصادر الأقدم

---

(1) جيسي روبنسون، البلاط والمجتمع الإسلامي وعلم التاريخ، المركز الأكاديمي للأبحاث، 2014، ترجمة عبد الجبار ناجي، ص286

تذكر كلمة سنة النبي أحيانًا، فإن كلمة السنة أو السنن هي المستعملة عادةً. ولا يكشف السياق ما تشير إليه الكلمة، هل إلى النبي، أم صحابته، أم المجتمع ككل، أم منطقة معينة. وحتى منتصف القرن الثاني، كانت سنة أشخاص غير النبي تفوق عددًا سنة النبي في أخبار من مصادر أخرى غير الحديث»[1]. ويقول ن. ج. كولسون: "وقد أريد بالسنة -ومعناها لغويًا: الطريق المبين للسلوك- أول الأمر العمل الواقع المتعارف عليه، سواء رجع إلى عرف القبائل العربية قبل الإسلام، أو إلى مجتمع المسلمين في القرن السابع [الأول الهجري]. ولكن تطور هذا المعنى لدى فقهاء القرن الثامن الميلادي [الثاني الهجري] ليتضمن مدلولًا جديدًا؛ فأصبحت السنة عندهم هي مجموعة الآراء والأصول المتعارف عليها في كل مذهب، والتي يعمل رجال المذهب على عرضها ونصرتها»[2]. ورغم اختلافاته مع شاخت في تطبيق منهجه الشكي على الأحاديث ودفاعه عن بعض الأحاديث ضد تشكيك شاخت، فإنه يقول: «إننا نأخذ بوجهة النظر المتمثلة في أبحاث جوزيف شاخت غير مرفوضة في أسسها العامة، وأن القدر الأعظم من المادة التشريعية المنسوبة إلى النبي منحولة وناتجة عن نسبة الآراء الفقهية إلى فترة سابقة على ظهورها»[3]، ويقول عن تطور الفقه

---

(1) Adis Duderija (ed.) The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith, New York: Palgrave Macmillan, 2015, p. 17

(2) ن. ج. كولسون، في تاريخ التشريع الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1992، ترجمة محمد أحمد سراج، ص65

(3) المرجع السابق، ص94

المبكر: «فلتعزيز فكرة اتباع المأثور صيغ الرأي الفقهي في شكل يرجع بجذوره إلى الماضي، نُسِب إلى الأجيال السابقة أصول ما دار على ألسنة فقهاء هذه الفترة من آراء. نعم، لقد كانت هذه الأصول المأثورة ترد في البداية غفلا عن أسانيدها، ولكن سرعان ما ألحقت الرسوم والاعتبارات الفنية بالرأي الفقهي أسماء محددة من بين تلك الشخصيات السابقة المشهود لها بالفضل والتقى، وبهذا أمكن رد الآراء الفقهية المتأخرة إلى الأجيال الأولى للمسلمين عبر حلقات من الرواة. فعمر - على سبيل المثال - كثيرًا ما يرد بوصفه المؤسس لسنة المدينة، في حين احتل ابن مسعود مكانة مشابهة في الكوفة، وقد وصل الأمر بطبيعته في النهاية إلى نسبة الرأي الفقهي إلى النبي نفسه. ورغم أن هناك قدرا معينا من هذه الآثار يرجع حقيقة إلى الأيام الأولى للإسلام، تلك التي حفظتها الرواية الشفهية أو التطبيق التشريعي أيام الأمويين، فإن القدر الأكبر من هذه المرويات كان خاطئًا في نسبته التاريخية»[1]. ويعتبر ينبول تبعا لشاخت أن تحت تأثير الشافعي أصبحت السنة «تطابق سنة النبي»[2]. وحديثًا يتفق دانيال براون مع تصور شاخت للسنة كممارسة مجتمعية متفق عليها، ويسميها بروان: «القواعد المقبولة»، ورغم أنه يقر - بتردد أحيانًا - بوجود مفهوم السنة النبوية في عصر الخلفاء بل وفي حياة النبي، نظرًا للدراسات التي سنعرض نتائجها لاحقًا، فإنه يميل إلى أن السنة في تصور ذلك الوقت لم تكن مشرّعًا أساسيًا، يقول: «حتى لو كانت فكرة السنة النبوية ربما كانت

---

(1) المرجع السابق، ص66 - 67

(2) Adis Duderija (ed.), 2015, p. 17

موجودة في السنوات الأولى من الإسلام، فلم تصل بعد إلى قبول عام كمصدر أساسي للسلطة الدينية»[1]. ويرى براون مثل شاخت أن السنة والحديث قبل الشافعي كانا مفهومين مستقلين[2]. وحتى وائل حلاق الذي كثيرًا ما يخالف شاخت والبحث الاستشراقي عمومًا تراه يقول: «ومما لا شك فيه أن الرسول قد اقترن بالسنة بعد وفاته إن لم نقل إثرها مباشرةً. وما بقي محل استفهام إذن هو إن كانت سنته قد شكلت مصدرًا حصريًا أو على الأقل مصدرًا **استثنائيًا** في مستوى السلوك النموذجي أم لا، والإجابة هي أن السنة لم تكن كذلك حتى وقت متأخر يصل إلى حدود بداية القرن الثالث للهجرة. إلا أن المسار الذي أدى إلى بروز سنة الرسول وتعويض غيرها من السنن، إنما كان مسارًا طويلًا، ومرت فيه بمراحل عديدة قبل أن تبلغ أوجها لتمثل المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن. فقد كانت سنة الرسول - خلال العقود القليلة التي تلت وفاته - إحدى السنن الكثيرة رغم ما ستعرفه سنته لاحقا من أهمية متنامية، ومما يثير الانتباه أن في مئات تراجم القضاة الأوئل التي يذكرها المؤرخون المسلمون لا تبرز سنة الرسول إلا بصورة قليلة نسبيًا وهي بالتأكيد ليست أكثر تواترًا من سنة أبي بكر وعمر بن الخطاب. ويبدو أن المرحلة الثانية من التحول بدأت في غضون السنوات الهجرية الستين عندما شرع عدد من القضاة،

---

(1) Brown, Daniel W. Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought. Cambridge Middle East Studies 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 10

(2) المرجع السابق، ص11

من بين غيرهم، في نقل أقوال الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو ما سيعرف في المصادر المتأخرة بمصطلح الحديث ولا تكمن أهمية نشاط نقل الحديث في كونه أعلن عن ميلاد اتجاه أولى اهتمامًا كبيرًا بسنة الرسول فحسب، وإنما تكمن أهمية هذا النشاط أيضًا في أن السنة النبوية كانت هي الوحيدة التي انفصلت عن غيرها من السنن واتخذت لنفسها شيئًا فشيئًا مكانة مستقلة»[1]. ويقول: «في السنوات الستين من القرن الأول على الأقل، بدأت تطفو صورة نموذجية عليا للرسول... وبالإضافة إلى أن السنة النبوية كانت كغيرها من السنن مكونًا مركزيًا في تصور المسلمين للسيرة النموذجية والسلوك القديم، فإنه حدث تدريجيًا إدراك بأن هذه السنة لها فضل إضافي، حيث إنها اعتبرت جزءًا من تأويل القرآن، فلمعرفة علاقة القرآن ببعض المسائل الخاصة وكيف يجب تأويله، صارت الحاجة أكيدة لأحاديث الرسول وأعماله التي كثيرًا ما كان الصحابة يقتدون بها»[2]. ويبدو أن حلاق يقرر جوهر نظرية شاخت في السنة، لكن في فترة أقدم من الشافعي بكثير، وهي النصف قرن اللاحق لوفاة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث كانت السنة خلال تلك الفترة نوعًا من أنواع السنن «التي شكلت مصدرًا تشريعيًا معتمدًا لدى القضاة، رغم أن سنة الرسول اكتسبت خلال هذه الفترة أهمية متزايدة، وذلك بمعزل عن حصولها على مكانة تشريعية، حيث مثلت مصدر السلوك الفقهي دون غيره وهو ما سيتحقق لاحقًا، فإننا لا نعثر على ما يشير إلى كونها متمايزة

---

(1) وائل حلاق، نشاة الفقه الإسلامي وتطوره، دار المدار الإسلامي، 2007، ترجمة رياض الميلادي، ص84 - 85

(2) المرجع السابق، ص86

عن غيرها من السنن خلال هذه الفترة، رغم ما يمكن أن تكون قد حظيت به من درجة من الوجاهة الرفيعة». ثم كان تميز السنة النبوية تدريجيًا عندما «بدأ الكثير من القضاة وأهل العلم انطلاقًا من السنوات الهجرية الستين في استحضار سيرة الرسول بوصفها جنسًا شفويًا منفصلًا ومتمايزًا عن سنن أبي بكر وعمر بن الخطاب وغيرها» وانتهى ذلك بـ«تحول جوهري عميق بجعل السنة النبوية مصدرًا للتشريع يقوم على سنن الرسول دون سواها وإزاحة غيرها من السنن.. وفي الأثناء - أي فيما بين بدايات السنوات الهجرية الستين وأواخر السنوات الهجرية الثمانين - حدث انتقال بارز للعيان نحو تبني السنة النبوية، رغم أن المصادر الأخرى - بما فيها سلطة الخليفة والسنن غير النبوية والرأي - واصلت احتلال حيز من عالم القضاة والعلماء المهتمين بالفقه»[1].

ب - نقد مفهوم السنة عند المستشرقين:

(1)- السنة عند العرب شخصية لا مجتمعية:

في أكثر من موضع في القرآن الكريم، كانت حجة مشركي العرب ضد رسالة النبي - صلى الله عليه وسلم - هي: اتباع الآباء، ففي سورة البقرة، نجد: {وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئًا ولا يهتدون}، وفي سورة الأعراف: {وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون}، بل كانت هذه الحجة عند أشهر الحضارات الشركية، فنفس الرد قاله قوم إبراهيم عليه السلام،

---

(1) المرجع السابق، ص93 - 94

وقال فرعون وأصحابه لموسى عليه السلام: {أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الأرض وما نحن لكما بمؤمنين}. ومضمون هذه الحجة هو أن للآباء سلطة، وأن مجرد فعلهم حجة، ولذلك لا يُستغرب أنه عندما دعا النبي - صلى الله عليه وسلم - والأنبياء من قبله إلى التوحيد، اعتبر المشركون هذه الدعوة معارضة جذرية مباشرة لسلطة الآباء، وهذه السلطة تتمثل في المعيارية، أي تحديد السلوك المستقيم، أو بكلمة واحدة: السنة. والسنة بطبيعتها مُتَّبَعة ومعظَّمة وجمعية، ويلخص هذا المعنى قول لبيد:

من معشرٍ سَنَّتْ لهم آباؤهم ولكلِّ قومٍ سُنَّةٌ وإمامُها

ومن ثم، لا يمكن أن يمثل عمل شخص واحد (سنة النبي صلى الله عليه وسلم) معيارًا بالنظر إلى سنن الأولين المتفق على قبولها. وبناءً على ذلك، يقول جولدتسيهر: «كان مفهوم السنة منذ البدء بوصفه مقياسًا لتصحيح نظام الحياة الفردي والجماعي عند العرب الذين اعتنقوا بظهور الإسلام منهجًا للحياة ونظامًا اجتماعيًا يتفق مع المعتقدات الدينية الإسلامية. **ولم يكن هناك ما يدعو المسلمين إلى ابتداع هذا المفهوم ودلالته العلمية،** إذ إنهم عاشوا بين ظهراني وثنيي الجاهلية، وكانت السنة عندهم هي كل ما يتفق مع تراث العرب وأعرافهم وعادتهم. وبهذا المعنى، ظلت الكلمة -أي السنة- مستعملة في العهود الإسلامية من قبل الجماعات العربية التي لم تتأثر بالدين الإسلامي إلا قليلًا. ثم تعرض المفهوم القديم لكلمة (السنة) للتغيير تحت تأثير الإسلام. وكان المقصود بالسنة عند أتباع محمد والجيل الأول من المؤمنين هي أعمال النبي وأعمال الصحابة الأوائل. وكان على الجماعة الإسلامية طاعة السنة الجديدة وتوقيرها كما كان

يفعل العرب الوثنيون بسنن أسلافهم. والمفهوم الإسلامي للسنة عبارة معدلة من الآراء العربية القديمة»[1]. وما قاله صحيح إجمالاً، لكن لا بد من التنبيه على القطيعة الدينية والمعرفية بين الجاهلية الوثنية والإسلام، إذ إن جوهر الإسلام هو التوحيد كأسلوب للحياة ونبذ الشرك، ومن المتفق عليه أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يتهاون على الإطلاق في كل ما يمس التوحيد، بعبارة أخرى: «دخول الإسلام في المجتمع العربي لم يدل على مجرد القضاء على قليل من عادات بربرية وحشية فحسب، وإنما كان **انقلابًا كاملًا لمثل الحياة التي كانت من قبل**»، وأصبح النبي بذلك «رمزًا لأسلوب جديد»[2]، وليس تعديلاً لمفهوم تقديم، بل الدين الإسلامي يعتبر سنن آباء العرب انحرافًا عن سنة الأب الأصلي في التوحيد، وهو النبي إبراهيم عليه السلام. هذه القطيعة تخالف تمامًا المسيحية في بدايتها، التي كانت «غاية في المرونة بحيث تستطيع استقبال النزعات الدينية والشعائر المنتشرة انتشارًا واسعًا، التي تلاقيها في العالم اليوناني الروماني فتدمجها في عقيدتها ويكاد يكون بذلك دون إدراك منها»[3]. يقول حسن حنفي: «الوعي الأوروبي ظل وثنيًا بفضل مصدره الوثني رغم ظهور المسيحية

---

(1) الصديق بشير نصر، التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، 2008، ص28 – 29

(2) توماس أرنولد، الدعوة الى الاسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، 1971، ترجمة حسن إبراهيم وعبد المجيد عابدين، ص61

(3) شارل جنيبر، المسيحية نشأتها وتطورها، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ترجمة عبد الحليم محمود، ص121

وانتشارها فوق ربوعه»[1]. وباختصار، **كانت سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - نقدية جذرية لسنن آباء العرب**، والمفهوم نفسه كان حاضرًا عند مشركي العرب، وعند غيرهم كما نص القرآن الكريم (وهو أوثق النصوص عند المستشرقين كافة تقريبًا).

لكن لماذا هذا المفهوم، مفهوم سنن الآباء، كان شائعًا في حضارات مختلفة عربية وغير عربية؟ إن هذا المفهوم الإنساني مرتبط بتصور الشعوب القديمة للتاريخ تصورًا قيميًا، فقِدم التقليد في حد ذاته يكفي كمعيار وكمرشد للسلوك القويم، لكن **الفكرة الرئيسية التي تمثل نقدًا جذريًا للتصور المجتمعي للسنة عند شاخت ومن تبعه من المستشرقين: هي أن السنة فردية الأصل**. في نصوص الحضارات القديمة، ومنها «الإلياذة» و»الأوديسة» التي تحدثنا عنها في بداية هذا الكتاب، حضورًا فرديًا صارخًا لأبطال أو صالحين يُنظر إليهم كمرجعية مقدسة، أو «أئمة» باللفظ العربي، «وكان أعاظم أبطال الشعب، يُعتبرون في بعض الأحيان منحدرين بدرجة ما من أصل إلهي، وهو أمر يشير إلى الاعتراف بأهمية الأفراد البارزين في التاريخ»[2]. وتمثل سيرة هؤلاء الأبطال سنة لمن بعدهم، وليس مجرد تاريخ. نفس هذا التصور القيمي للتاريخ حاضر عند العرب، فقد دلل الفيلولوجي مير برافمان (M. M. Bravmann) بقوة على أن السنة عند العرب شخصية، إذ يرى أن "السنة تعني في الأصل (الطريقة) التي رسمها ونصبها وأدخلها لحيز الممارسة **شخص معين**

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص117

(2) آلبان. ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، مرجع سابق، ج1 ص100

[نُسي اسمه بمرور الزمن]، أو -في أحيان قليلة- مجموعة أشخاص محدَّدين، وأن معناها كعرف اجتماعي لا بد أن يُعتبر معنى ثانويًا»[1]. وبناءً على ذلك، «المقصود بتعبير (الممارسة النبوية) هو الممارسة المحددة الشخصية التي قام بها النبي نفسه، وليس ممارسة المجتمع»[2]، فالسنة «تُحدَّد تلقائيا بأنها (سنة النبي)، حتى إذا لم يُذكر اسم النبي»[3]. وكلمة «الطريقة» نفسها التي هي من معاني السنة مرتبطة دلاليًا بالإمامة (والإمامة شخصية بطبيعتها) فقد قال قتادة ومجاهد في تفسير قوله تعالى: {فانتقمنا منهم وإنهما لبإمام مبين} أي بطريق. ويقول الطبري: «(لبإمام) يقول: لبطريق يأتمون به في سفرهم، ويهتدون به (مبين) يقول: يبين لمن ائتم به استقامته، وإنما جعل الطريق إمامًا؛ لأنه يؤم ويتبع»[4]. ويتجلى التصور القيمي للتاريخ في الاستعمال العربي لكلمة «السيرة» وكلمة «السُنة» بالتبادل، فمثلًا، يقول علي بن أبي طالب، رضي الله عنه: «قبض رسول الله -- صلى الله عليه وسلم - واستخلف أبو بكر - رضي الله عنه - فعمل بعمله، وسار بسيرته، حتى قبضه الله عز وجل على ذلك. ثم استخلف عمر فعمل بعملهما، وسار بسيرتهما، حتى قبضه الله - عز وجل - على ذلك»[5]. ومن الواضح هنا أن كلمة سيرة لا تعني الأحداث التاريخية

---

(1) M. M. Bravmann, 1972, p. 155

(2) المرجع السابق، ص129

(3) المرجع السابق، ص131

(4) تفسير الطبري، 125/ 17

(5) مسند أحمد، طبعة الرسالة، رقم: 1055 وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن.

التي نقرأها في كتب السيرة، وإنما تعني الطريقة النبوية واجبة الاتباع، وفي معجم مختار الصحاح في مادة سنة: «والسنة: السيرة. قال الهذلي [خالد بن زهير]: فلا تجزعن من سنة أنت سرتها... فأول راض سنة من يسيرها». فالحاصل أن السنة كانت مرتبطة بشخصية النبي - صلى الله عليه وسلم - وحياته وأفعاله، ومع أن أهل القرن الأول كانوا يطلقونها أيضًا على العمل المستقر، سواء سنه النبي - صلى الله عليه وسلم - أو الخلفاء من بعده، لكن أهل القرن الأول كانوا يعتبرون ما صدر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - **مميزًا عن غيره، وله الأولوية على ما عداه، وما عداه من سنن الصحابة يعود إليه**. وهناك دراسة عن الحديث القدسي بعنوان «الكلمة الإلهية والكلمة النبوية في باكر الإسلام» للباحث وليام جراهام (William A. Graham) فكرتها الأساسية هي أن الصحابة لم يفصلوا قط بين القرآن والحديث من حيث الحجية، بدليل وجود حلقة وصل بين الاثنين تتمثل في الحديث القدسي. يقول جراهام: "لا يمكن للأجيال اللاحقة من المسلمين أن تفهم وتعيش بالقرآن دون الحديث كما كان غير ممكنًا لصحابة النبي أن يتلقوا القرآن دون شخص النبي الذي يأتي به ويفسره لهم ويستعمله في توجيه المجتمع الجديد: الأمة، أو المجتمع الإسلامي. يمثل الوحي والرسالة النبوية معًا جوهر الحدث المتعالي تاريخيًا والمقدس الذي يقف في بداية التاريخ الإسلامي"[1]. ويقول: «إنه لمن الخطأ أن نرى هذه السنة الحية في مجتمع الصحابة والتابعين الكبار على أنها قد أُسست بشكل واعٍ كمعيار مختلف عما كان مفهومًا كسنة

(1) William A. Graham, Divine Word and Prophetic Word in Early Islam, The Hague and Paris: Mouton, 1977, p. 10

للنبي. فما مارسه مجتمع ما بعد النبوة لم يُعتبر إلا استمرارًا لما مارسه المجتمع في عصر محمد [صلى الله عليه وسلم]»[1]. وحتى إذا سلّمنا بالإطار النظري الذي رسمه شاخت، إلا أنه «مهما كان عدد الأحاديث المتأخرة المنسوبة إلى النبي، أو مهما كان التطور الرسمي لمفهوم سنة النبي كمبدأ فقهي واعٍ، إلا أن المجتمع قد أدرك أن مصدرها الموثوق، مصدر العلم والهداية، يكمن في الوحي وممارسة حامل الوحي. الوضع اللاحق للأحاديث ليس علامة على ظهور متأخر لتأكيد سنة النبي»[2]. وفي دراسة لياسين دوتون (Yasin Dutton) لموطأ الإمام مالك، يميز دوتون بين أربع تصنيفات للسنة. الأولى: الممارسة المعيارية للنبي صلى الله عليه وسلم، "التجسيد الحي" للقرآن كما يقول. الثانية: ممارسات أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. الثالثة: الممارسات العامة للناس في المدينة. والمهم بالنسبة لنا أنه يؤكد على أنه السنة بالمعنى الثاني والثالث "مرتبطة جوهريًا وإدراكيًا بممارسات النبي صلى الله عليه وسلم"، وأن "سنة المدنيين متولدة من ممارسات النبي، التي طبقها الصحابة ثم المدنيون من بعدهم، حتى وقت مالك"، وأن "السنة لم تكن فقط محفوظة بعلماء المدينة، وإنما بمجتمع المدينة كله".[3] حتى المصادر غير الإسلامية تقرر معيارية السلوك النبوي، فقد وصف يوحنا ابن الفنكي، وهو كاتب سرياني عاش في النصف الثاني من القرن الهجري الأول في شمال غرب بلاد ما

(1) المرجع السابق، ص12

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) Adis Duderija (ed.), 2015, p. 17

بين النهرين، النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنه كان «مرشدًا» و«موجهًا» للعرب، وأن العرب «التزموا بتقليده»، ويرجح روبرت هويلاند أن المقصود بالتقليد هنا «هو أنهم تمسكوا وفرضوا نموذج نبيهم»[1].

هذا التصور السابق للسنة منطقي تمامًا ويتفق مع تصور التاريخ عند الشعوب القديمة، وليس به فجوة «تطورية» مثل الفجوة الموجودة في نموذج شاخت، ويتفق مع تصريح الشافعي الواضح: «لم أسمع أحدًا نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله - عز وجل - اتباع أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والتسليم لحكمه بأن الله - عز وجل - لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - وأن ما سواهما تبع لهما وأن فرض الله تعالى علينا وعلى من بعدنا وقبلنا في قبول الخبر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- واحد»[2]. وقد تنبه لهذه الفجوة كولسون فيقول: «حينما تصل دراسة شاخت منهجيا إلى حد تقدير أن (مدلول أحاديث الأحكام يرجع بنا إلى حوالي سنة 100 هـ ليس إلا)، وحينما يجحد صحة كل حكم منسوب في الواقع إلى النبي، فإن فجوة ستنشأ -أو تُختلَق بالأحرى- في تصور تطور التشريع الإسلامي في المجتمع المسلم الباكر» ولهذا يرفض كولسون هذه الفجوة فيقول: «ومن منطلق واقعي وبأخذ الظروف التاريخية السائدة آنذاك

---

(1) Robert G. Hoyland, Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13 (Princeton, N.J.: Darwin Press, 1997). P. 196 - 197

(2) جماع العلم، ص5

في الحسبان، فإنه يبدو من الصعب التسليم بهذا الفهم المؤدي إلى مثل هذه الفجوة. وليس هذا اقتراحًا بأن سلسلة رواية (إسناد) هذا الحديث أو ذاك صحيحة، فمن الواضح أن الأمر في الغالبية العظمى من الحالات ليس كذلك، بل هو اقتراح بأن مادة أحاديث كثيرة -وبخاصة تلك التي تتناول مشكلات يتكرر ظهورها وتثيرها التشريعات القرآنية- قد تعبر حقيقة في أقل تقدير عما يقترب من حكم النبي الذي حفظه النقل الشفهي العام في أول الأمر. ولئن كانت هذه المقدمة الواقعية مقبولة، فإنها ستقدم أساسًا معقولًا للنظر التاريخي المتمثل في وجوب قبول كل حكم منسوب إلى النبي بصفة مبدئية على الأساس المقترح **إلا إذا أمكن تقديم سبب ما يوجب اعتباره منحولا**»[1].

يقول وائل حلاق: «تشير الشواهد إلى أن سنة الرسول برزت بعد وفاته مباشرةً وهو أمر كان متوقعًا على أساس أن الكثير من الشخصيات التي لا تضاهيه قيمة قد اعتُبروا عند العرب ممن وضعوا سُننًا. وسيكون من العسير أن نتصور أن محمدًا - صلى الله عليه وسلم - وهو أكثر الشخصيات تأثيرًا في المجتمع الإسلامي الناشئ، لم يكن مصدرًا للسلوك النموذجي والحال أن القرآن ذاته أمر المؤمنين صراحةً وفي مواضع كثيرة بطاعته والاقتداء بأعماله ولا تحتاج آيات القرآن في ذلك إلى شرح»[2]. ويقول فضل الرحمن مالك: «سوف تكون صبيانية كبيرة من القرن العشرين أن يفترض أن المحيطين بالنبي قد ميزوا جذريًا بين القرآن وتجسيده في النبي، فيتمسكون بأحدهما دون الآخر، أي يرون أحدهما منفصلًا عن الآخر. ألم يسأل هؤلاء [الصحابة] ولو ضمنيًا، لماذا

---

(1) كولسون، في تاريخ التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص94

(2) حلاق، نشاة الفقه الإسلامي وتطوره، ص82 - 83

اختار الله هذا الشخص كحامل رسالته؟ إن رؤية المدرسة الحديثة، النابعة بلا شك من مناقشات لاهوتية لاحقة، تجعل النبي تقريبًا مثل مسجّل في ما يتعلق بالوحي الإلهي. وهذا يخالف تمامًا الصورة القرآنية نفسها التي تخصص للنبي منزلة فريدة محمّلة بـ(مسؤولية كبيرة)»[1]. لكن يناقض كولسون نفسه بقوله: «إننا نأخذ بوجهة النظر المتمثلة في أن أبحاث شاخت غير مرفوضة في أسسها العامة، وأن القدر الأعظم من المادة التشريعية المنسوبة إلى النبي منحولة وناتجة عن نسبة الآراء الفقهية إلى فترة سابقة على ظهورها»[2]! وهذا التناقض لا يليق أبدًا بجودة نقد كولسون لشاخت؛ لأنه لم يقدم أي دليل على أسس شاخت. إن هذه الفجوة هي أصل الخلاف غير المثمر الذي أصاب البحث الاستشراقي في ما يتعلق بتحديد أصل حديث معين، أي الفترة التي وُضِع فيها حسب تصورهم، يقول جون والبريدج: «ومهما يكن من أمر، فإن العلماء الغربيين عندما حاولوا اقتفاء أثر نشأة الأحاديث أو تتبع أصولها في سياق الخلافات الدينية في القرنين أو الثلاث الأول للإسلام، لم يكونوا أكثر نجاحًا من العلماء المسلمين؛ ذلك لأنه لم يكن ثمة اتفاق بينهم حول الكيفية التي بها يعينون تواريخ الأحاديث. وقد نشأت طرائق شتى وتطورت، وهي إنما قامت على أساس من محتوى الأحاديث العقدي أو سلسلة أسانيدها، غير أنه ولا واحدة من هذه الطرائق حظيت بالقبول الكلي»[3].

---

(1) Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, Pakistan: Islamic Research Institute, p. 9

(2) كولسون، في تاريخ التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص94

(3) والبريدج، الله والمنطق في الإسلام، مرجع سابق، ص74

يهدم هذا التأسيس الأنثروبولوجي للسُنة الذي قدمناه مشروع شاخت من أصله؛ لأنه يجعل الاتصال بين النبي - صلى الله عليه وسلم - وأتباع التابعين ممكنًا على الأقل، وفي الواقع هو ينفي الانقطاع تمامًا، ويبين استحالته مفاهيميًا وتاريخيًا. وقد كان شاخت ينزعج كثيرًا من أي بحث يلمح لفكرة الاتصال؛ لأنه يعرف خطورة ذلك على مشروعه، فهو يقول ردًا على كتاب كولسون «تاريخ التشريع الإسلامي» - الذي يبين الفجوة التطورية التي تحدثنا عنها - في مراجعة مطولة له: «إن السيد كولسون قد أخذ النسبة العكسية للمذاهب إلى أئمة متقدمين ومنهم إلى أئمة أقدم حتى أوصلها في النهاية إلى النبي، وأخذ الأسانيد الملفقة على وجه التسليم. لكنه قال تبعا لذلك إنه على الرغم من أن أحاديث الأحكام المروية عن النبي بأسانيد واضح فيها التلفيق التي من الممكن أن تكون ظهرت في ما يقارب منتصف القرن الثاني الهجري، فإن المذاهب المبنية عليها ينبغي أن تُقبل كأحكام ثابتة عن النبي إن كانت تنطبق على الأحوال المتصورة للمجتمع المدني في عهد النبي، وأن الأسانيد الملفقة والتفصيلات لما عليه الحال آنذاك كلها ليست ذات بال لأنها (ملفقة) ببساطة، وهذا بكل تأكيد توثيق عكسي للمذاهب مع الانتصار للرأي، والسيد كولسون جعل نفسه أكثر سذاجة من محدثي القرن الثالث الذين ردوا على الأقل بعض الأحاديث التي تعتبر في ميزانهم موضوعة»[1]. وواضح من المراجعة الرفض العنيف من شاخت لأي تلميح للاتصال بين سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأتباع التابعين، حتى إن كان نقدًا من مستشرق غربي

---

(1) فهد الحمودي، نقد نظرية المدار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014، ترجمة هيفاء الجبري، ص68

- «بدا منه شدة معرفته بشاخت، من منظور أكاديمي وشخصي، حتى إن شاخت نفسه أبدى اهتماما كبيرا بكتاباته النقدية المفصلة»[1] - يشكك في الأسانيد أيضًا ولا يشترك مع الرؤية الإسلامية للسنة.

أما من الناحية النقلية، فهناك نصوص قد أُطلقت فيها كلمة السنة وكان يراد بها سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، منها قول السيدة عائشة - رضي الله عنها - في صحيح مسلم: «نزول الأبطح ليس بسنة، إنما نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأنه كان أسمح لخروجه إذا خرج». وعن أبي الطفيل قال: قلت لابن عباس: يزعم قومك أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد رمل بالبيت وأن ذلك سنة، قال: صدقوا وكذبوا، قلت: وما صدقوا، وما كذبوا، قال: «صدقوا، قد رمل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكذبوا، ليس بسنة إن قريشًا قالت زمن الحديبية دعوا محمدا وأصحابه حتى يموتوا موت النغف فلما صالحوه على أن يجيئوا من العام المقبل، فيقيموا بمكة ثلاثة أيام، فقدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والمشركون من قبل قعيقعان فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه: «ارملوا بالبيت ثلاثا»، وليس بسنة، قلت: يزعم قومك أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - طاف بين الصفا والمروة على بعيره وأن ذلك سنة، فقال: صدقوا وكذبوا، قلت: ما صدقوا وما كذبوا؟ قال: صدقوا قد طاف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بين الصفا والمروة على بعيره، وكذبوا ليس بسنة، كان الناس لا يدفعون عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا يصرفون عنه، فطاف على بعير ليسمعوا كلامه وليروا مكانه ولا

(1) المرجع السابق، ص78

تناله أيديهم[1]. وهناك نصوص تثبت أن كان هناك وعي قبل الشافعي بمفهوم السنة النبوية المستقلة عن سنن الصحابة (التي تتمحور حول سنة النبي)، ولا يمكن فهم هذه النصوص في ضوء تصور شاخت، فقد سأل رجل شامي ابن عمر عن التمتع بالعمرة إلى الحج، «فقال عبد الله بن عمر: هي حلال، فقال الشامي: إن أباك قد نهى عنها، فقال عبد الله بن عمر: «أرأيت إن كان أبي نهى عنها وصنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم، أأمر أبي نتبع؟ أم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال الرجل: بل أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: لقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم»[2]. وعن صالح بن كيسان (ت 130 هـ) أنه قال: اجتمعت أنا وابن شهاب ونحن نطلب العلم، فاجتمعنا على أن نكتب السنن، فكتبنا كل شيء سمعناه عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم كتبنا أيضًا ما جاء عن أصحابه فقلت: «لا، ليس بسنة»، وقال هو: بلى هو سنة، فكتب ولم أكتب، فأنجح وضيعت[3]. وهذا النص الأخير يثبت أن اعتبار الشافعي كلمة السنة على أنها تعني سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - فقط لم يكن من ابتداعه، وإنما كان موجودًا قبله، وفي الوقت نفسه، للفظ السنة مدلول عام عند القرون الثلاثة الأولى يشمل سنة أي شخصية بارزة، كالصحابة، ولعدم إدراك شاخت لهذه النقطة الأساسية قرأ هذا النص على أنه «انعكاس» لفكرة أن «المدنيين يقدمون آثار الصحابة على آثار النبي»![4]

---

(1) سنن أبي داود، رقم 1885، وإسناده صحيح.

(2) سنن الترمذي، برقم 824، وإسناده صحيح.

(3) رواه عبد الرزاق في المصنف (11/ 258) عن معمر بن راشد.

(4) Joseph Schacht, 1950, p. 24

وكما كانت السنة هرمية نقدية لسنة الآباء الجاهليين، تتمتع بسلطة مجتمعية كبرى حاملوها هم الصحابة وعلماء التابعين وتابعيهم، كان التعامل مع الحديث النبوي الذي هو روايات منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم جيلًا بعد جيل، عبر سلسلة من الرواة، «تمثل أطول شبكة اجتماعية محفوظة عرفها علماء الاجتماع والمؤرخون حتى الآن»[1] - هرميًا ونقديًا، إذ إن تميز الدين الإسلامي بالنقد المبكر يستلزم تأريخًا موثقًا لكل ما يتعلق بالنبي صلى الله عليه وسلم، أي من حيث المكانة العظيمة للموضوع وهو سنة النبي صلى الله عليه وسلم، فعندما «جاء الإسلام، وقامت الدولة العربية، ومست الحاجة إلى معرفة سيرة الرسول العربي وأحواله استقصاء للسنة، توفر رجال على جمع أخبار السنة وتدوينها، فكان ذلك بدء اشتغال العرب في الإسلام بالتاريخ»[2].

وهنا ملاحظة شديدة الأهمية، وهي اختلاف البدايات بين النقد التاريخي الإسلامي والنهضوي الأوروبي، حيث إننا «إذا قارنا تلك البدايات للنقد التاريخي في أوروبا [في عصر النهضة] بالنقد التاريخي عند العرب المسلمين في مرحلة نشأته الأولى، نجد أن هذا الأخير كان يختلف، في عوامل وطبيعة بحوثه وتوجهاته، عن النقد التاريخي الأوروبي في مرحلة بداياته التي ظهرت في عصر النهضة، ذلك أن التاريخ عند العرب قد نشأ في ظل علم الحديث، وهو من أهم العلوم الدينية، بما يعني أن التاريخ ارتبط بتلك العلوم ووظف أهدافه، في معظم الأحيان، لتلتقي مع

---

(1) مجموعة مؤلفين، التاريخ الشفوي، مرجع سابق، ص125

(2) فوسي هرنشو، علم التاريخ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937، ترجمة عبد الحميد العبادي، ص53

أهدافها، بخاصة في مراحل تكوينه الأولى. كما استعار من علم الحديث أداة بلوغ تلك الأهداف الدينية، وهي (الجرح والتعديل) أو النقد الذي مارسه المحدثون لسند الحديث.. فانبثق النقد التاريخي أول الأمر وهو يعتمد مثل هذا النقد في معالجة روايات التاريخ وأخباره. وحتى مع ضعف وشائج ارتباط التاريخ الحديث مع مرور الزمن، وتشعب عمليات النقد التاريخي.. فإن التاريخ والنقد التاريخي الذي عرفه العرب المسلمون آنذاك ظل مرتبطًا - ولو بشكل ضعيف وغير مباشر - بالدين وبالتوجهات الدينية. في حين نرى أن النقد التاريخي الأوروبي في عصر النهضة قد ولد في ظل توجهات فكرية لا علاقة لها بالدين، إن لم تكن مناوئة له. وتستهدف فك وثاق العقل الأوروبي من أسر سلطة الكنيسة وفكرها. ومن ثم، وجه الأوروبيون - وعلى وجه الخصوص الإيطاليون منهم - النقد في دراساتهم التاريخية لكل موروثهم الفكري والتاريخي الذي عاشوا في ظلاله حتى عصر النهضة، بما فيه العقائد الدينية وثوابت السلطة الزمنية والدينية للكنيسة»[1]. قارن مثلاً بين دراسة عصر النهضة النظرية للنصوص الوثنية التي أسهمت في البعد عن التراث المسيحي والبحث المعرفي القيمي لعلماء المسلمين في أخبار القدماء، «رغبة في فهم إشارات إلى الأمم الغابرة وردت في الكتاب والسنة»[2].

كان المنهج النقدي لدى الصحابة ومن بعدهم **تابعًا للحاجة وليس نابعًا من الشك**، فمن المسلّم به أن الإنسان معرض للوهم والنسيان

(1) جميل النجار، دراسات في فلسفة التاريخ النقدية، مرجع سابق، ص125 - 126

(2) هرنشو، علم التاريخ، مرجع سابق، ص55

والغفلة والخطأ، ولهذا نجد تثبت من بعض الصحابة من أحاديث معينة، ونجد انتقادات بعض الصحابة لرواية صحابي إذا عارضت أصلًا محكمًا أو معرفة ثابتة عند الصحابي الناقد، كما في استدراكات عائشة - رضي الله عنها - على بعض الصحابة. لكن تجددت الحاجة نوعيًا، إذ سرعان ما أضيف إلى عنصر الخطأ عنصر الكذب المتعمد والتعصب، وهذا عندما ظهرت الفتن، يقول ابن سيرين (ت 110 هـ): «لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[1]، والفتنة المقصودة هنا الأحداث التي وقعت بين الصحابة؛ بسبب مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، وفتنة ظهور الخوارج، وليس كما فسرها شاخت بأنها مقتل الوليد بن يزيد عام 126 هـ، وحيث إن ابن سيرين توفي قبل ذلك، حكم على هذا الأثر بالوضع عليه، وهذا التعامل الغريب مع الأثر يرجع إلى أن «وجود الإسناد في القرن الأول غير معقول لدى شاخت» بناءً على نظريته العامة في السنة، «ولم ينظر حتى كاحتمالية معقولة في أن هذه الملاحظة قد تكون صدرت فعلًا من ابن سيرين وأن كلمة فتنة ربما تشير إلى حدث آخر غير مقتل الوليد - مثلًا أي فتنة من الفتن الكبرى التي حدثت في القرن الأول- يكون فعليًا تفسيرًا أكثر طبيعية»[2]؛ لأن من الطبيعي عند عدم الوصول إلى مصدر الرواية (الصحابة) أن يستفسر التابعي -ولو أحيانًا أو عند وجود الداعي- عن

---

(1) أخرجه مسلم في مقدمته بسند صحيح.

(2) H. Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools, transl. by M. Katz, Leiden 2002, p. 23

سند التابعي الذي يحدثه. وهذه النتيجة هي بالفعل ما ذهب إليه بعض المستشرقين اللاحقين، منهم ج. ينبول، حيث يرى أن الإسناد (وليس علم الرجال كنقد منهجي مستقر) قد ظهر في سبعينات القرن الأول، بل ويذهب جوزيف فان إس إلى أن المقصود بالفتنة هي مقتل عثمان رضي الله عنه[1]. وبشكل عام، نظرًا لتلك الحاجة الشديدة قد صاحب الروايات مبكرًا ودائمًا عمل نقدي هرمي، وهناك نص جامع لهذه الهرمية لدى الأجيال الأولى للأمة الإسلامية، يقول ابن حبان: «ثم أخذ مسلكهم [مسلك الصحابة] واستن بسنتهم واهتدى بهديهم في ما استنوا من التيقظ في الروايات جماعة من أهل المدينة من سادات التابعين منهم: سعيد بن المسيب (ت 93 هـ)، والقاسم بن محمد بن أبي بكر (ت 106 هـ)، وسالم بن عبد الله بن عمر (ت 106 هـ)، وعلي بن الحسين بن علي (ت 93 هـ)، وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف (ت 94 هـ)، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (ت 98 هـ)، وخارجة بن زيد ابن ثابت (ت 99 هـ)، وعروة بن الزبير بن العوام (ت 94 هـ)، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام (ت 94 هـ)، وسليمان بن يسار (ت بعد 100 هـ).

---

(1) راجع آراء المستشرقين حول مصطلح الفتنة في:

Shaukat, Jamila, “Isnād in Ḥadīth literature”, Islamic Studies 24/4 (1985), p. 445 - 454

ولنقد رأي شاخت استنادا إلى النصوص الأخرى التي استعمل فيها ابن سيرين كلمة "الفتنة" انظر:

خالد الدريس، العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية، نشر مجمع الملك فهد، ص55 – 56

فجَدّوا في حفظ السنن والرحلة فيها، والتفتيش عنها والتفقه فيها ولزموا الدين ودعوة المسلمين ثم أخذ عنهم العلم وتتبع الطرق وانتقاء الرجال ورحل في جمع السنن جماعة بعدهم منهم: الزهري (ت 124 هـ)، ويحيى بن سعيد الأنصاري (ت 144 هـ)، وهشام بن عروة بن الزبير (ت 145 هـ)، وسعد بن إبراهيم (ت 125 هـ)، في جماعة معهم من أهل المدينة، إلا أن أكثرهم تيقظًا، وأوسعهم حفظًا وأدومهم رحلة وأعلاهم همة الزهري رحمة الله عليه... ثم أخذ عن هؤلاء مسلك الحديث وانتقاد الرجال وحفظ السنن والقدح في الضعفاء جماعة من أئمة المسلمين والفقهاء في الدين منهم: سفيان بن سعيد الثوري (ت 161 هـ)، ومالك بن أنس (ت 179 هـ)، وشعبة بن الحجاج (ت 160 هـ)، وعبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (ت 156 هـ)، وحماد بن سلمة (ت 167 هـ)، والليث بن سعد (ت 175 هـ)، وحماد بن زيد (ت 179 هـ) في جماعة معهم، إلا أن من أشدهم انتقاءً للسنن وأكثرهم مواظبةً عليها، حتى جعلوا ذلك صناعةً لهم لا يشوبونها بشيء آخر ثلاثة: مالك والثوري وشعبة... ثم أخذ عن هؤلاء بعدهم الرسم في الحديث والتنقير عن الرجال والتفتيش عن الضعفاء والبحث عن أسباب النقل جماعة منهم: عبد الله بن المبارك (ت 181 هـ)، ويحيى بن سعيد القطان (ت 198 هـ) ووكيع بن الجراح (ت 197 هـ)، وعبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ) ومحمد بن إدريس الشافعي (ت 204 هـ) في جماعة معهم، إلا أن من أكثرهم تنقيرًا عن شأن المحدثين وأتركهم للضعفاء والمتروكين حتى جعلوا هذا الشأن صناعة لهم لم يتعدوها إلى غيرها مع لزوم الدين والورع الشديد والتفقه في السنن رجلان: يحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي... ثم أخذ

عن هؤلاء مسلك الحديث والاختيار وانتقاء الرجال في الآثار حتى رحلوا في جمع السنن إلى الأمصار، وفتشوا المدن والأقطار، وأطلقوا على المتروكين الجرح وعلى الضعفاء القدح، وبينوا كيفية أحوال الثقات والمدلسين والأئمة والمتروكين حتى صاروا يُقتدى بهم في الآثار وأئمة يسلك مسلكهم في الأخبار، جماعة منهم: أحمد بن حنبل - رضي الله عنه - (ت 241 هـ)، ويحيى بن معين (ت 233 هـ)، وعلي بن المديني (ت 234 هـ)، وأبو بكر بن أبي شيبة (ت 235 هـ)، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي (ت 238 هـ)، وعبيد الله بن عمر القواريري (ت 235 هـ)، وزهير بن حرب أبو خيثمة (ت 234 هـ) في جماعة من أقرانهم إلا أن من أورعهم في الدين وأكثرهم تفتيشًا عن المتروكين، وألزمهم لهذه الصناعة على دوام الأوقات: أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني رحمة الله عليهم أجمعين.. ثم أخذ عن هؤلاء مسلك الانتقاد في الأخبار وانتقاء الرجال في الآثار جماعة منهم: محمد بن يحيى الذهلي (ت 258 هـ)، وعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت 255 هـ)، وأبو زرعة عبيد الله بن عبد الكريم الرازي (ت 264 هـ)، ومحمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، ومسلم بن الحجاج (ت 261 هـ)، وأبو داود سليمان ابن الأشعث (ت 275 هـ) في جماعة من أقرانهم أمعنوا في الحفظ وأكثروا في الكتابة وأفرطوا في الرحلة وواظبوا على السنة والمذاكرة والتصنيف والمدارسة»[1]. في هذا النص، نجد أن «الحفاظ دائمًا طلبة حفاظ من طبقات سابقة. ولا يمكن لطالب أن يصبح عالمًا بارزًا ما لم يتلقَ العلم عن أحد أولئك الحفاظ... **وكل شبكة خطاب، اختصت أم لم تختص بالنشاط**

---

(1) مقدمة المجروحين لابن حبان 1 / 38 - 58

العلمي، هي متدرجة بدلًا من أن تكون مسطحة»[1]. وقد تسلم الحفاظ هذه السلطة الدينية الاجتماعية أو شبكة الخطاب بعد انقراض عصر الصحابة، فقيَّموا الرواة من خلال المعاملة المباشرة والمقارنة بينهم من حيث الضبط، فنجد مثلًا تحذير الإمام شعبة بن الحجاج (ت 160 هـ) من أحد الرواة المتروكين، ففي كتب التراجم، نجد أن شعبة يقول على الملأ في مسجد بعد أن شاهد حلقتين من حلقات الرواية: «يا عجبًا للناس اجتمعوا على أكذب الناس - يعني جعفر بن الزبير - وتركوا أصدق الناس، يعني عمران بن حدير». فيقول راوي الحكاية -يزيد بن هارون، وهو إمام ثقة - : «فما أتى علينا إلا القليل حتى رأيت ذاك الزحام على عمران وتركوا جعفرًا وليس عنده احد»[2]. وكان شعبة يحرض على فضح الكذابين على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقول لأصحابه «تعالوا نغتاب في الله عز وجل»[3]، ثم المرحلة الأخيرة أن «يجيء إلى الرجل فيقول: لا تحدّث وإلا استعديت عليك السلطان»[4]. إذ في هذا الكشف العلني أو الغيبة اللغوية وقاية للمجتمع من خلط الحق بالباطل، يقول الإمام مسلم عن نقاد الرواة في مقدمة صحيحه: «وإنما ألزموا أنفسهم الكشف عن معايب رواة الحديث، وناقلي الأخبار، وأفتوا بذلك حين سئلوا لما فيه من عظيم الخطر، إذ الأخبار في أمر الدين إنما تأتي بتحليل،

---

(1) مجموعة مؤلفين، التاريخ الشفوي، مرجع سابق، ج1 ص138 - 139

(2) الجرح والتعديل لابن ابي حاتم 479/ 2

(3) الكفاية في علم الرواية، ص45

(4) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 170/ 2

أو تحريم، أو أمر، أو نهي، أو ترغيب، أو ترهيب، فإذا كان الراوي لها ليس بمعدن للصدق والأمانة، ثم أقدم على الرواية عنه من قد عرفه، ولم يبين ما فيه لغيره ممن جهل معرفته كان آثمًا بفعله ذلك، غاشًا لعوام المسلمين، إذ لا يؤمن على بعض من سمع تلك الأخبار أن يستعملها، أو يستعمل بعضها». هكذا بين جهابذة هذا العلم - منذ صدر الإسلام إلى عهد التدوين والتصنيف - أحوال الرواة: المقبول منهم والمتروك. وتكامل علم الجرح والتعديل، وألفت مصنفات ضخمة في الرواة وأقوال النقاد فيهم، حتى إنه لم يعد يختلط الكذابون والضعفاء بالعدول الثقات، كما ألفت مصنفات ومعاجم خاصة بالضعفاء والمتروكين، وأصبح من السهل جدًا على أصحاب الحديث أن يميزوا الخبيث من الطيب في كل عصر[1].

وعمومًا تمتع الرواة في المجتمعات القديمة بمنزلة اجتماعية عالية، وهذا يجعلهم دائمًا محل الانتباه والتقييم، وهم «متصفون بالقوة في شبكة الخطاب»؛ لأن «إعادة بناء حدث في وقت لاحق يعتمد على المرويات التي يوفرها شهود العيان. فمن دون روايات شهود العيان وقصصهم لا يمكن الحصول على السلطة نفسها»[2]. ومن المهم التنبه إلى أن مفهوم «العدالة» المشترط في الراوي ليس مفهومًا دينيًا بحتًا، بمعنى أنه ليس مفهومًا يقره المسلم فقط، وإنما هو مفهوم أنثروبولوجي أيضًا، فمثلًا عندما تناول المستشرق وليام مونتجمري وات التهمة الاستشراقية القديمة بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - «لم يكن يتلقى الوحي من مصدر

---

(1) محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، دار الفكر للطباعة، بيروت، ص237 - 238

(2) مجموعة مؤلفين، التاريخ الشفوي، مرجع سابق، ج1 ص140

خارجي عنه، بل إنه ألف الآيات عن قصد ثم أعلنها للناس بصورة خدع بها الناس وجعلهم يتبعونه» لا يلزم أن يكون «وات» مؤمنًا بالنبي - صلى الله عليه وسلم - لنفي هذه التهمة الساذجة، فقد ردها كثير من المستشرقين، لكن ردوها لأنها «غير معقولة. وذلك لأنها لا تفسر لنا بصورة مرضية لماذا كان محمد - صلى الله عليه وسلم - في الفترة المكية، مستعدًا لتحمل جميع صنوف الحرمان، ولماذا فاز باحترام رجال شديدي الذكاء ذوي أخلاق مستقيمة. كما أن ذلك لا يجعلنا نفهم كيف نجح في تأسيس ديانة عالمية أنجبت رجالًا قداستهم واضحة للعيان. لا يفسر كل ذلك بصورة مرضية إلا إذا افترضنا صدق محمد، أي أن نعتقد بأنه كان مقتنعًا حقًا بأن القرآن ليس ثمرة خياله، بل إن كل ما نزل عليه كان من الله فهو بذلك حق»[1]. هذا الرد التاريخي الأنثروبولوجي هو الذي نفهم به الجانب «الدنيوي» لمفهوم العدالة، فلا يمكن تفسير رحلات المحدثين وتعبهم الذي لا ينكره حتى الغربيون تفسيرًا مرضيًا إلا إذا فهمنا أن ذلك كان بوازع ديني، بصرف النظر عن الإيمان بهذا الوازع، فالاستناد إليه هنا هو استناد مقبول علميًا؛ لأنه فهم لسياق ثقافي لفعل معين.

إن بروز علم الحديث بهذا الشكل فائق الدقة حدث استثنائي لا مثيل له، إذا نظرنا إلى النقد التاريخي في تلك الفترات من عمر الأمم، فقبل الإسلام «إذا أجهدنا أنفسنا باحثين عن أي نوع من الكتابة التاريخية في العصر الجاهلي، لم نكد نظفر بشيء، حتى البلدان المتحضرة التي كنا نظن أنها تحرص على تسجيل حياتها ورقيها، مثل اليمن والحيرة وغسان، لم يصل

---

(1) مونتجمري وات، محمد في المدينة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ترجمة شعبان بركات، ص495

إلينا منها كتب تاريخية أيضًا»[1]، فسنن الأولين عادةً منسية الأصل، وقابلة للتحريف بمرور الزمن خلال الممارسة التطبيقية من أفراد آخرين يتمتعون بمكانة اجتماعية. وإذا قارنا مثلًا بين علم الكتابة التاريخية بشكل عام عند المسلمين والأوروبيين في العصر الوسيط، نجد في الوقت الذي سيطرت فيه النزعة اللاهوتية على الكتابة التاريخية في أوروبا، «نمت العلوم وتطورت بشكل كبير في الحضارة العربية الإسلامية في تلك المرحلة الزمنية نفسها، وأعطى مفكروها دفعًا قويًا لمناهج الفكر وأدوات التفكير وتطورت معها معظم العلوم الإنسانية، رغم أنها حضرات أُسست على نص ديني مقدس.. وتمثلت أول أشكال الكتابة التاريخية في العالم الإسلامي في تدوين النص الروحي بمصدريه ممثلًا في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وهذه الأخيرة التي اعتمد فيها جامعوها ومؤرخوها على منهج الجرح والتعديل، الذي يُعد صناعة منهجية في غاية الدقة»[2].

(2) مالك وأولوية التقليد ثم الشافعي وأولوية التاريخ الشفوي:

قررنا في ما سبق أن السنة كوحي كان أمرًا بديهيًا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنها تمثل الشخصية التشريعية للنبي - صلى الله عليه وسلم - نفسها، وأن هذه السنة قد انتقلت من جيل الصحابة إلى جيل التابعين ثم إلى مالك وجيله من كبار المصنفين، حتى وصلت إلى الشافعي، يقول الذهبي: «في سنة ثلاث وأربعين - يعني ومائة - شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير. فصنَّف ابن جريج بمكة ومالك الموطأ

(1) حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، منشورات اقرأ، 1980، ص11

(2) عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص26

بالمدينة والأوزاعي بالشام وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن وسفيان الثوري بالكوفة، وصنَّف ابن إسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة - رحمه الله - الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة، ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب، وكثُر تدوين العلم وتبويبه ودوِّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس»[1]. لكن هل هذا يعني أنه ليس هناك فرق بين منهج الإمام مالك ومنهج الإمام الشافعي؟ في الواقع هناك فرق، لكنه ليس متعلقًا بمفهوم السنة كوحي وحجيتها كما يقول شاخت، أو كما يقول كولسون بشكل مخفف: «أصر [الشافعي] -عارضًا في انسجام لأول مرة- فكرة كانت معروفة من قبل بشكل يشوبه الإبهام على أن أحكام النبي التشريعية هي من وحي الله»[2]، رغم أنه يقول أيضًا: «غير أن عبقرية الشافعي لا تكمن في تقديم مفاهيم جديدة تمامًا.. بل في إعطاء الأفكار القائمة ألقًا جديدًا بإبرازها وإقامة ضرب من التوازن بينها وصهرها جميعًا في إطار منهجي متكامل خاص بأصول الفقه على نحو لم يحدث من قبل»[3]. وهذا القول الأخير هو الصواب، وقوله الأول ليس إلا ولاء صرفًا للإطار الذي رسمه شاخت ونقدناه. وإنما الفرق المنهجي بين مالك والشافعي كان قديمًا جدده مرحلة انتقالية طبيعية، وهي انتهاء التقليد الشفهي الحي وبداية التاريخ الشفهي التوثيقي، وهذا ما نوضحه الآن.

إن الإمام مالك من كبار أتباع التابعين، وهذا القرب من عصر النبوة

---

(1) السيوطي، تاريخ الخلفاء 416 - 417

(2) كولسون، في تاريخ التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص83

(3) المرجع السابق، ص88

سمح له بمعايشة السنة الحية من خلال أقوال وأفعال فقهاء أهل المدينة من التابعين، وكان «تصور فقهاء المدينة ينص على أن ما جرى به العمل عندهم إنما مثّل استمرارًا منطقيًا وتاريخيًا لتجربة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وما قاله وما فعله، ومن هنا يستمد تصورهم مشروعيته، كما ينص هذا التصور على أن الأحاديث المتداولة حديثًا كانت في أحسن الأحوال تكرارًا إذا هي أكدت ما جرى به العمل، وهي في أسوأ الأحوال، كاذبة متى لم تتفق مع التجربة النبوية، كما حافظ أهل المدينة عليها من خلال عملهم بشرائعها»[1]. وهذا التصور منطقي؛ لأن «الغاية التي قصد إليها جمع الحديث، بل إن الغاية التي تقصد إليها المعرفة الدينية الإسلامية عمومًا، إنما هي معرفة ما ينبغي على الفرد أن يفعله في الظروف أو الأوضاع التي يجد فيها نفسه، وبعبارة أخرى، هي معرفة كيفية إجراء الشريعة الموحاة وتطبيقها في الظروف المعينة المخصوصة، وفي الأنواع المستحدثة من الحالات أو المسائل. وليس ثمة ضرورة لأن نفترض أن الحديث إنما هو الأداة الوحيدة لبيان كيفية إجراء الشريعة المقدسة وبسطها. فقد يفترض أحدهم أن العرف الجاري في المجتمع المسلم أو في بعضه يغدو دليلًا تفضل قوته الأخبار المنسوبة لأولئك الذين كانوا حتمًا قلة قليلة من صحابة النبي»[2]. هذه المرحلة يمكن تصويرها جيدًا بكلمة الأنثروبولوجيين «التقليد الشفهي»، الذي هو معارف وأفكار تُنقَل شفهيًا من جيل لآخر (ليسلّم معي القارئ مؤقتًا بأن النقل في القرن الأول

(1) حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، مرجع سابق، ص155

(2) والبريدج، الله والمنطق في الإسلام، مرجع سابق، ص80

لم يكن إلا نقلًا شفهيًا، وهو ما سننتقده عند حديثنا عن مفهوم الكتابة)، ويعتمد التقليد على المحاكاة الحية. أما الشافعي فلتأخره نسبيًا عن مالك عن هذه المحاكاة الحية وظهور المصنفات الحديثية المسندة، واكتمال النقد الحديثي وشيوعه كعلم: قدّم الشافعي التاريخ الشفهي على العمل الذي لم يعد منضبطًا في نظره على الأقل، ويختلف التاريخ الشفهي عن التقليد في أن التاريخ الشفهي نقل خبرة حسية متصلة، فالراوي الذي يسمع منه الشافعي -أو غيره من المحدثين- ينقل خبرة حسية سماعية عن الراوي الذي فوقه، وهكذا حتى يصعد إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أما التقليد فمعايشة للسنة الحية يكون فيها لعمل الفقهاء دلالة قوية على السنة؛ لأن فعلهم موروث عمن سبقهم، ولا يفصلهم عن النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا جيلين، ويقارن الإمام -مالك وأئمة المدينة قبله- بين هذا العمل المدني وبين الرواية الصحيحة، «فالشافعي يأخذ بالدليل السني منفردًا، ومالك يأخذ به مقارنًا دارسًا فاحصًا، ولو كان هو راوي الخبر، وقد دونه في موطئه»[1]. وبعبارة أخرى: **اعتمد الشافعي الأرشيف الموثق للذاكرة الحية في المقام الأول، في حين اعتمد مالك على الذاكرة الحية المعيشة في المقام الأول**. وليس المراد هنا المقارنة بين المنهجين، فهذه المقارنة لها أهلها المتخصصون، لكن ما نريد قوله هو:

(1) الخلاف بين مالك والشافعي ليس خلافًا في مفهوم السنة، وإنما خلاف في ما يدل على السنة، فما يدل على السنة عند الشافعي -وغيره من الفقهاء ومن المحدثين - هو الحديث الصحيح

---

(1) محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، ص342

أولًا، لذلك كانت السنة هي الحديث الصحيح. وما يدل على السنة عند مالك هو العمل أولًا، وفي ضوء هذا العمل يُنظر إلى الحديث الصحيح، لذلك كانت السنة أعم من الحديث الصحيح، وبهذا نفهم النصوص المبكرة التي تفرّق بين السنة والحديث.

(2) الخلاف بين مالك والشافعي ليس جديدًا، بل وُجد حتى قبل ميلاد مالك، فقد روى الإمام أحمد بسند صحيح عن ابن أبي مليكة أنه قال: «قال عروة لابن عباس: حتى متى تضل الناس يا ابن عباس؟ قال: ما ذاك يا عرية؟ قال: تأمرنا بالعمرة في أشهر الحج، وقد نهى أبو بكر وعمر، فقال ابن عباس: قد فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال عروة: هما كانا أتبع لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وأعلم به منك»[1].

ونتيجة لذلك، «من الخطأ ما ذهب إليه جوزيف شاخت وآخرون عندما اعتبروا الشافعي قد نقل الفقه الإسلامي إلى مرحلة النضج»، «لأنه لم يمثل إلا واحدا من الكثير من الفقهاء الذين أسهموا في هذه العملية»[2]، وكل هؤلاء الفقهاء كانوا يأخذون بالقرآن والسنة ولا يفرقون بينهما في الحجية، وبشكل عام، «لم يتصور أحد من المسلمين قبل

---

(1) مسند أحمد، رقم 2277

(2) حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ص169

وللمزيد حول هذه المسألة بما يتفق مع طرحنا انظر:

N. Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1993).

الشافعي أو بعده أن عمل الصحابة ومن بعدهم، أو العمل بين الجماعة، والذي يكون العرف على قدم المساواة مع ما ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أو في المنزلة نفسها، فضلًا عن أن يكون في منزلة أدنى، أو في وضع شاذ بالنسبة لعمل غيره. والأمر لا يتعدى أن بعض الفقهاء قد وضعوا بعض المقاييس لتوثيق السنة، وهو الذي جعل الإمام الشافعي يرميهم بترك السنة، وعدم الاعتماد على صحتها من حيث الإسناد. ولم يكن الشافعي هو الذي أتى بالجديد في ذلك.. فقد كان معه ووراءه وقبله المحدثون جميعًا ينادون بترك هذه المقاييس والاقتصار على صحة الإسناد، ويتهمون مخالفيهم بترك السنة والابتعاد عنها، وهي تهمة كان يفزع منها خصومهم، ويحاولون أن يثبتوا أنهم برآء منها، ولو كان الأمر عندهم كما يصور شاخت وأمثاله ما ابتُلوا بهذه التهم، ولما كانت شنيعة في نظرهم ونظر مجتمعهم، طالما الأخذ بالسنة هو الأمر الشاذ»[1].

ورغم ذلك، فقد كان هناك استمرارية نسبية بين منهج مالك والشافعي في تمثيل الأخبار للسنة، وليس انقطاعًا تامًا، ويظهر هذا في الخبر المرسل، الذي هو أهم ما يفرق بين التقليد المتَّبَع (الذي يكثر فيه الاحتجاج بالبلاغات والمراسيل كما في موطأ مالك) والتاريخ الشفهي المنضبط، ورغم أن بعض الأئمة قد ذكروا ما يوحي بانقطاع تام بين الشافعي ومن قبله في التعامل مع الخبر المرسل، مثل قول أبو داود في رسالته لأهل مكة: «وأما المرسل فقد كان يحتج به العلماء في ما مضى مثل: سفيان الثوري ومالك بن أنس والأوزاعي، حتى جاء الشافعي فتكلم فيه»، فإن هذا الانقطاع غير دقيق،

---

(1) رفت فوزي عبد المطلب، توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته، مكتبة الخانجي مصر، ص16

فالشافعي لم يرفض المرسل صحيح السند من بابه، وإنما قيده بشروط معينة، منها أن يرد مسندًا من طريق آخر ولو بمعناه، ومنها وجود قول لصحابي أو فعل متفق مع مضمون المرسل، ومنها أن يفتي أكثر العلماء بمقتضى هذا المرسل(1). ومما يبين الاستمرارية أيضًا احتجاج الشافعي بالإجماع، ومضمون الاحتجاج به هو نفس مضمون الاحتجاج بعمل أهل المدينة، وهو أن التقليد الفقهي المنتشر عند فقهاء الأمصار يدل دلالة قوية على السنة، حتى إن نصر حامد أبو زيد يقول تعليقًا على قول الشافعي إن سنن رسول الله لا تعزب عن عامة المسلمين: «في قوله ذاك يكاد يعيد إنتاج مقولة أستاذه الإمام مالك في اعتماده (عمل أهل المدينة) مصدرًا فقهيًا» والفرق بين الإجماع والحديث المسند هو أن «الإجماع حكاية غير مسموعة، لا تقل في حجيتها عن تلك المسموعة»(2). ولو كان الشافعي فقيهًا مؤسسًا للسنة كمفهوم جديد على المسلمين أو مبرزًا له بعد غموضه -كما هو النموذج الاستشراقي- فالأرجح أن نجد انقطاعًا تامًا وليس استمرارية نسبية كما رأينا.

(3) هل نزاع الشافعي مع مخالفيه كان متعلقًا بحجية السنة؟

أثبتنا أن مفهوم السنة النبوية كمعيار للسلوك كان حاضرًا عند الصحابة والتابعين، وهنا نثبت أن هذا المفهوم استمر حتى فترة الشافعي، أي أننا نقضي على الفرع الأخير لنظرية شاخت في السنة، وهو أن عصر الشافعي لم تكن حجية السنة فيه مؤسسة، ويرى البحث الاستشراقي إجمالًا أن

---

(1) الرسالة ص461 - 465

(2) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، 1996، ص122

الشافعي كان يناقش المعتزلة المنكرين للسنة، ولم أجد في كتب أئمتنا إشارة إلى هذا الإنكار للسنة كمصدر إلهي، وأول من وقفت عليه قال أن المعتزلة ينكرون السنة استنادًا إلى قراءة لنصوص الشافعي هو الشيخ محمد الخضري (ت 1927 م) في كتابه «تاريخ التشريع الإسلامي»، يقول فيه: «ولم يظهر لنا الشافعي شخصية من كان يرى هذا الرأي ولا أبانه لنا التاريخ، إلا أن الشافعي في مناظرته لأصحاب الرأي الآتي (الذين يردون خبر الخاصة) قد صرح بأن صاحب هذا المذهب (من يرد الأخبار كلها) منسوب إلى البصرة، وكانت البصرة مركزًا لحركة عملية كلامية، ومنها نبعت مذاهب المعتزلة، فقد نشأ بها كبارهم وكتابهم، وكانوا معروفين بمخاصمتهم لأهل الحديث، فلعل صاحب هذا القول منهم) وقد تأيد عندي هذا الظن بما رأيته في الكتاب الموسوم بـ» تأويل مختلف الحديث «لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، فقد ذكر فيه موقف شيوخ المعتزلة من السنة وتطاولهم على الصحابة وكبار المفتين منهم»[1].

واستنتج الخضري من ذلك أن غارة شعواء شنت في عصر الشافعي أو قبله بقليل من المتكلمين على أهل السنة، وأكثر المتكلمين كانوا بالبصرة، فمن المؤكد أن يكون الذي ناظر الشافعي من هؤلاء[2]. لكن في الواقع ليس في كلام الشافعي ولا كلام من جادله ما يفيد أن في عصر الشافعي قال بعض العلماء من أي فرقة بعدم حجية السنة من حيث هي سنة، أي كمفهوم معياري إلهي، وإنما الإنكار كان «من حيث عدم إمكان ثبوتها

---

(1) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي ص197، نقلا عن مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص171

(2) المرجع السابق، ص171

على وجه الإحاطة، كما ثبت القرآن»، فالمنكر «يرد خبر الواحد و[الخبر] المتواتر؛ لأنهما عنده لا يفيدان القطع والإحاطة بأن الحديث صدر عن الرسول»، فالرد قد جاء «من حيث احتمال الخطأ والسهو والكذب على الرواة، وإن بلغوا عدد التواتر.. ولا ينكر حجية السنة من حيث هي سنة، بحيث لو كان معاصرًا للنبي، وسمع قوله أو رأى فعله لاحتج بذلك»[1]. وبعبارة أخرى: «الخلاف إنما كان في وجوب العمل بالخبر عن رسول الله من حيث النقل والرواية، لا من حيث إنه سنة»[2]. هذا هو ملخص النقد الدقيق من الشيخ عبد الغني عبد الخالق لقراءة الخضري (وشاخت) لنصوص الشافعي، وقد وجّه النصوص القرآنية التي يذكرها الشافعي لحجية السنة كتمهيد للبحث لا كتأسيس لحجية السنة لإقناع المخالف، وبيّن من نصوص الشافعي بيانًا كافيًا أن مجادل الشافعي كان يقر بالسنة كوحي وبالتالي حجيتها، وإلا ما استقامت حجة الشافعي على خصمه[3].

إن هذا ليس دفاعًا عن المعتزلة، فموقفهم الطاعن في الكثير من الصحابة سيؤثر بلا شك في نظرتهم للأحاديث المروية بواسطتهم، ولكن هذا لا يعني أن المعتزلة قد أنكروا السنة كما يصوّر البحث الاستشراقي التقليدي، وإنما نازعوا في كيفية ثبوت الأخبار، وانحرفوا عن المنهج الحديثي، والنقولات التي نقلناها عن بعض كبارهم في تصحيح خبر

---

(1) عبد الغني عبد الخاق، حجية السنة، دار الوفاء - المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص260 - 261

(2) المرجع السابق، ص263 - 264

(3) المرجع السابق، ص255 - 277

الواحد بالقرائن هي أقرب للحق من بعض المتكلمين من غير المعتزلة، وتدل على أن المعتزلة يثبتون السنة كأمر بديهي. ما أريد قوله أن «إنكار حجية السنة والادعاء بأن الإسلام هو القرآن وحده لا يقول به مسلم يعرف دين الله وأحكام شريعته تمام المعرفة وهو يصادم الواقع، فإن أحكام الشريعة ثبت أكثرها بالسنة وما في القرآن من أحكام إنما هي مجملة وقواعد كلية في الغالب»[1].

2 - مفهوم الكتابة قبل الإسلام حتى القرن الأول:

أ - إن النقل الشفهي هو «الطريقة الأولى والعفوية في النقل، ومن خلالها بدأ التدوين التاريخي في الحضارات المكتوبة كلها، ومن بينها الحضارات العربية الإسلامية»[2]. فلم يعتمد العرب قبل الإسلام على الكتابة في حفظ أشعارهم وخطبهم وقصص أيامهم ومآثرهم وأنسابهم، بل اعتمدوا على الذاكرة ونمت ملكة الحفظ عندهم فاشتهروا بقوة ذاكرتهم وسرعة حفظهم. ولكن هذا لا يعني عدم وجود من يعرف الكتابة بينهم، ذلك لأن مجتمع مكة التجاري يحاج إلى معرفة بالكتابة والحساب، ولكن عدد الكاتبين كان قليلا[3]. يقول جريجور شولر: «إن القرآن هو الكتاب الأول للإسلام وفي الوقت نفسه للأدب العربي. وهذا لا يعني أن استخدام الكتابة كان غير معروف قبل العصر الإسلامي ويعود استخدامها في العقود والمعاهدات والرسائل... إلخ، عند العرب القدماء

(1) السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص165

(2) مجموعة مؤلفين، التاريخ الشفوي، مرجع سابق، ج1 ص20

(3) أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، بساط - بيروت، ص221

إلى عصر ما قبل الإسلام أو ما يسمى عصر الجاهلية. ودون أدنى شك، فإن المعاهدات المكتوبة والرسائل ووثائق أخرى كانت موجودة عند بداية الإسلام. وتجدر الإشارة هنا إلى أن القرآن قد أمر بكتابة الديون من طرف كاتب، كما ورد في سورة البقرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِ .....﴾، بما أن استعمال الكتابة كان لهذا الغرض، يمكن لنا الجزم بأن هذه الوثائق المكتوبة كانت موجودة منذ جيل أو جيلين قبل ظهور الإسلام، على الأقل في المراكز الحضرية مثل مكة والمدينة»[1]. ونحن لا ندعي هنا أن العرب أحفظ الأمم ولا ندعي أن الكتابة كانت منتشرة كما يصوّر بعض الباحثين، وإنما نكتفي بتقرير أمرين، الأول: وجود الكتابة في نطاق محدود في مجتمع صاحب ثقافة شفهية. الثاني: وجود قلة شديدة من الناس أصحاب ذاكرة كبيرة للغاية، يقول جورج سارتون كما نقلنا عنه في بداية الكتاب: «من الصعب علينا إلى حد ما أن نفهم الرواية الشفوية تمام الفهم؛ لأنها مقدرة على استذكاره قصائد طويلة وهي ملكة كاد الإنسان يفقدها في العصر الحديث فقدانًا تامًا، غير أن هذه الملكة توافرت لبعض الأفراد في العصور القديمة إلى درجة تكاد لا تصدق لو لم تكن لدينا أدلة كثيرة عليه»، دون أن نقول إن الأمية هي السبب في وجود هؤلاء الأفراد.

من أشهر الموضوعات التي نوقشت في القرن العشرين في ما يتعلق بالسنة كان موضوع كتابة السنة النبوية. وقد افتتح النقاش محمد توفيق صدقي في مقال «الإسلام القرآن وحده» في العقد الأول من هذا القرن، يقول فيه:

---

(1) مجموعة مؤلفين، التاريخ الشفوي، مرجع سابق، ص91 - 92

«لا خلاف بين أحد من المسلمين، في أن متن القرآن الشريف مقطوع به؛ لأنه منقول عن النبي - صلى الله عليه وسلم - باللفظ دون زيادة ولا نقصان، ومكتوب في عصره بأمر منه عليه السلام، بخلاف الأحاديث النبوية فلم يكتب منها شيء مطلقًا إلا بعد عهده بمدة تكفي لأن يحصل فيها من التلاعب والفساد ما قد حصل، ومن ذلك نعلم أن النبي - عليه الصلاة والسلام - لم يرد أن يبلغ عنه للعالمين شيء بالكتابة سوى القرآن الشريف الذي تكفل الله تعالى بحفظه في قوله جل شأنه: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: 9]، فلو كان غير القرآن ضروريًا في الدين لأَمَرَ النبي بتقييده كتابة ولتكفل الله تعالى بحفظه، ولما جاز لأحد روايته أحيانًا على حسب ما أداه إليه فهمه»[1]. وهنا نجد بداية الربط الحديث بين النهي عن كتابة السنة وحجيتها وموثوقيتها، ثم توالت الكتب التي تناقش هذا الموضوع. وفي البداية، نعرض الآثار صحيحة السند في الكتب حول الموضوع.

(1) الآثار المرفوعة للنبي صلى الله عليه وسلم:

آثار نبوية يُستدل بها على النهي:

- عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليَّ - قال همام: أحسبه قال: متعمدًا - فليتبوأ مقعده من النار». **رواه مسلم.**

- عن المطلب بن عبد الله بن حنطب قال: دخل زيد بن ثابت على معاوية فسأله عن حديث، فأمر إنسانًا أن يكتبه فقال له زيد: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمر أن لا نكتب شيئًا من حديثه فمحاه.

---

(1) مجلة المنار، عدد رجب 1324هـ.

رواه الخطيب البغدادي في تقييد العلم من طريق كثير بن زيد عن المطلب. قال الشيخ المعلمي اليماني: وكثير غير قوي، والمطلب لم يدرك زيدًا.

- عن أبي هريرة، قال: كنا قعودًا نكتب ما نسمع من النبي - صلى الله عليه وسلم - فخرج علينا، فقال: ما هذا تكتبون؟ فقلنا: ما نسمع منك، فقال: أكتاب مع كتاب الله؟ فقلنا: ما نسمع، فقال: أكتاب غير كتاب الله امحضوا كتاب الله، وأخلصوه. قال: فجمعنا ما كتبنا في صعيد واحد، ثم أحرقناه بالنار، قلنا: أي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنتحدث عنك؟ قال: نعم، تحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار.

أخرجه أحمد في مسنده، وصححه الشيخ شعيب الأرنؤوط.

آثار نبوية صحيحة يُستدل بها على الإباحة:

- أخرج الإمام أحمد عن عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما- أنه قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: تكتب كل شيء سمعته من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأومأ بأصبعه إلى فيه وقال: اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق.

- وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: «ما من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - أحد أكثر حديثًا عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب ولا أكتب».

- وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة أنه «لما فتح الله على رسوله - صلى الله عليه وسلم - مكة قام الرسول - صلى الله عليه وسلم - وخطب في الناس، فقام رجل من أهل اليمن يقال له أبو شاه، فقال: يا رسول الله اكتبوا لي، فقال: اكتبوا له».

- وفي صحيح البخاري عن ابن عباس أنه قال: لما اشتد بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وجعه قال: «ائتوني بكتاب أكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعده. قال عمر: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - غلبه الوجع، وعندنا كتاب الله حسبنا. فاختلفوا، وكثر اللغط، قال: قوموا عني، ولا ينبغي عندي التنازع».

وغير ذلك من الآثار.

(2) الآثار الموقوفة وبعض الآثار المقطوعة:

الكتب التي جمعت هذه الآثار -كما هو معروف- كتاب «تقييد العلم» للخطيب البغدادي، والبابان المتعلقان بالكتابة في «سنن الدارمي»، وسأذكر من هذه الكتب الآثار الصحيحة المانعة والمبيحة للكتابة:

أولًا: الآثار المانعة من الكتابة:

- عن أبي نضرة، قال: قلت لأبي سعيد الخدري رضي الله عنه: ألا تكتبنا، فإنا لا نحفظ؟ فقال: «لا، إنا لن نكتبكم، ولن نجعله قرآنًا، ولكن احفظوا عنا، كما حفظنا نحن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم».
- عن عبد الله بن العلاء قال: سألت القاسم يملي علي أحاديث فقال: إن الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب فأنشد

الناس أن يأتوه بها، فلما أتوه بها أمر بتحريقها ثم قال: مثناة كمثناة أهل الكتاب. قال: فمنعني القاسم يومئذ أن أكتب حديثًا.

- عن أبي الشعثاء المحاربي: أن ابن مسعود كره كتاب العلم.
- عن أبي بردة: كان أبو موسى الأشعري يحدثنا بأحاديث، فنقوم أنا ومولى لي فنكتبها، فحدثنا يومًا بأحاديث فقمنا لنكتبها، فظن أنَّا نكتبها، فقال: أتكتبان ما سمعتما مني؟ قالا: نعم، قال: فجيئاني به، فدعا بماء فغسله، وقال: احفظوا عنا كما حفظنا.
- عن أبي هريرة قال: إن أبا هريرة لا نكتم ولا نُكتِب.
- وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: «من أشراط الساعة أن يظهر القول ويَخْزُن ويرتفع الأشرار ويوضع الأخيار وتقرأ المثاني عليهم، فلا يعيبها أحد منهم»، وفسر المثاني بأنها «كل كتاب سوى كتاب الله».
- وعن سعيد بن جبير: أن ابن عباس كان ينهى عن كتاب العلم. وأنه قال: إنما أضل من قبلكم الكتب.
- وعن سعيد بن جبير قال: كتب إلى أهل الكوفة مسائل ألقى فيها ابن عمر، فلقيته فسألته من الكتاب، ولو علم أن معي كتابًا لكانت الفيصل في ما بيني وبينه.
- وعن عبد الرحمن بن حرملة قال: كنت سيئ الحفظ، فرخص لي سعيد بن المسيب في الكتاب.
- عن الأوزاعي، قال: «ما زال هذا العلم عزيزًا، يتلقاه الرجال، حتى وقع في الصحف، فحمله أو دخل فيه غير أهله».

ثانيًا: الآثار المرخصة للكتابة:

- عن عمرو بن أبي سبرة قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: قيدوا العلم بالكتاب.
- عن الحسن بن جابر، أنه «سأل أبا أمامة الباهلي رضي الله عنه، عن كتاب العلم، فقال: لا بأس بذلك «.
- وقال أنس بن مالك عن حديث: فأعجبني هذا الحديث، فقلت لابني اكتبه.
- عن بشير بن نهيك، قال: «كنت أكتب ما أسمع من أبي هريرة رضي الله عنه، فلما أردت أن أفارقه، أتيته بكتابه فقرأته عليه، وقلت له: هذا سمعت منك؟ قال: نعم «.
- عن سعيد بن جبير، قال: «كنت أكتب عند ابن عباس رضي الله عنهما، في صحيفة، وأكتب في نعلي». وعن هارون بن عنترة، عن أبيه، حدثني ابن عباس بحديث فقلت: أكتبه عنك؟ قال: «فرخص لي ولم يكد».
- عن سليمان بن موسى، أنه «رأى نافعًا مولى ابن عمر، يملي علمه، ويكتب بين يديه».
- عن عبد الله بن حنش، قال: «رأيتهم يكتبون عند البراء بأطراف القصب على أكفهم».
- عن إبراهيم قال: قال لي عبيدة السلماني: «لا تخلدن بي كتابًا».
- عن عبيد المكتب، قال: «رأيتهم يكتبون التفسير عند مجاهد».
- عن عبد الله بن دينار، قال: «كتب عمر بن عبد العزيز - رحمه

الله – إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم أن اكتب إليَّ بما ثبت عندك من الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبحديث عمرة، فإني قد خشيت دروس العلم وذهابه».

- عن المبارك بن سعيد: «كان سفيان يكتب الحديث بالليل في الحائط، فإذا أصبح نسخه، ثم حكه».

إن من يقرأ الآثار المانعة للكتابة له أن يقول إن هناك على الأقل توجهًا عامًا عند الصحابة –إن لم يكن إجماعًا– نحو النهي عن كتابة كل ما سوى القرآن، ومن يقرأ الآثار الموقوفة له أن يقول إن إباحة الكتابة لا شك فيها، فكيف يمكن الجمع بين هذا التعارض الواضح؟ يقول الحافظ ابن حجر ملخصًا آراء العلماء في دفع التعارض: «والجمع بينهما أن النهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره والإذن في غير ذلك، أو أن النهي خاص بكتابة غير القرآن مع القرآن في شيء واحد والإذن في تفريقهما، أو النهي متقدم والإذن ناسخ له عند الأمن من الالتباس وهو أقربها مع أنه لا ينافيها، وقيل: النهي خاص بمن خشي منه الاتكال على الكتابة دون الحفظ والإذن لمن أمن منه ذلك ومنهم من أعل حديث أبي سعيد وقال الصواب وقفه على أبي سعيد قاله البخاري وغيره»[1]. أما الثبوت فمن الواضح أن أصح حديث في النهي هو حديث أبي سعيد الخدري، وقد رأينا تعليل الإمام البخاري لرفعه، لكننا سنسلّم بصحة الرفع استنادًا إلى تصحيح الإمام مسلم وفي ضوء التوجه العام للنهي من الصحابة المذكور أعلاه، وسننظر في الآراء المتقاربة التي عرضها ابن حجر من جمع ونسخ، يرى الإمام الرامهرزي أن

---

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري 208/ 1

النهي عن الكتابة قد نُسخ بالإباحة، إذ يقول: «أحسبه أنه كان محفوظًا في أول الهجرة وحين كان لا يؤمن الاشتغال به عن القرآن»[1]. وتابعه بعض العلماء مثل الخطابي، إذ يقول: «يشبه أن يكون النهي متقدمًا، وآخر الأمرين للإباحة. وقد قيل: إنه إنما نهى أن يكتب الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة لئلا يختلط به ويشتبه على القارئ، فأما أن يكون نفس الكتاب محظورًا وتقييد العلم بالخط منهيًا عنه فلا»[2]. لكننا «نلاحظ أن القول بالنسخ لا يحل الإشكال في هذه المسألة؛ لأن النهي عن الكتابة لو نسخ نسخًا عامًا لما بقي الامتناع عن الكتابة في صفوف الصحابة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، ولأقيمت الحجة عليهم من طلبة العلم الذين كانوا على أشد الحرص على تدوين الحديث، فما زال المشكل بحاجة إلى مخلص مناسب لحله»[3]. بل إن الشيخ رشيد رضا يعكس الأمر، فيقول: «ولو فرضنا أن بين أحاديث النهي عن الكتابة والإذن بها تعارضًا يصح أن يكون به أحدها ناسخًا للآخر، لكان لنا أن نستدل على كون النهي هو المتأخر بأمرين: أحدهما استدلال من روي عنهم من الصحابة الامتناع عن الكتابة، ومنعها بالنهي عنها، وذلك بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وثانيهما: عدم تدوين الصحابة الحديث ونشره ولو دونوا ونشروا لتواتر ما دونوه»[4]. فالنسخ دائمًا سيكون محل نزاع متوقف على أي الأحاديث يجعلها الباحث الأصل،

---

(1) المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، ص386

(2) معالم السنن، 184/ 4

(3) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، ص43

(4) محمد رشيد رضا، مجلة المنار، عدد شوال 1325هـ، مقال: التدوين في الإسلام.

فمن يثبّت أحاديث النهي عن الكتابة سيرى أن آثار الصحابة وبعض التابعين المانعة للكتابة ترجح بقوة عدم النسخ، وهذه الحجة قوية، وأصحاب هذا الموقف في القرن العشرين عادةً ما ينكرون حجية السنة من جهة (استنادًا إلى أن هذا النهي يعني أن السنة ليست وحيًا؛ لأنها ظرفية، تتعلق بظروف النبي، بينما القرآن عام)، ومن جهة معضدة ينكرون تدوين السنة في القرن الأول الهجري. أما الجمع الذي ذكره ابن حجر وهو أن «النهي خاص بوقت نزول القرآن، خشية التباسه بغيره والإذن في غير ذلك» أو أن «النهي خاص بكتابة غير القرآن مع القرآن في شيء واحد والإذن في تفريقهما»، فجمع غير مقنع عند الحداثيين، فمثلًا يردّ عليه محمود أبو رية في كتابه الشهير: «أضواء على السنة المحمدية» فيقول: «وهو سبب لا يقتنع به عاقل عالم، ولا يقبله محقق دارس اللهم إلا إذا جعلنا الأحاديث من جنس القرآن في البلاغة وأن أسلوبها في الإعجاز من أسلوبه، وهذا ما لا يقره أحد حتى الذين جاءوا بهذا الرأي، إذ معناه إبطال معجزة القرآن وهدم أصولها من القواعد... على أن هذا السبب الذي يتشبثون به قد زال بعد أن كُتب القرآن في عهد أبي بكر على ما رووه وبعد أن نسخ في عهد عثمان ووزعت منه نسخ على الأمصار وأصبح من العسير بل من المستحيل أن يزيدوا على القرآن حرفًا واحدًا»، فكان من الممكن أن يعيّن النبي مثلًا مجموعة من الصحابة تختص بكتابة السنة كالمجموعة التي اختصت بكتابة القرآن، «ويتلقاها المسلمون على أنها كلام النبي، ويظل أمرها جيلًا بعد جيل فلا يدخلها الشوب، ولا يعتريها التغيير ولا ينالها الوضع»[1]. أضف إلى ذلك أن الجمع الذي ذكره ابن حجر لا يفسر ثبوت المنع والإباحة عن عدد من الصحابة.

(1) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، دار المعارف، ص23 - 24

ب – مبدأيًا العلة التي سنقدمها للنهي عن الكتابة هنا هي عدم مضاهاة كتاب الله، اقتباسًا من قول الخطيب البغدادي: «النهي عن كتب ما سوى القرآن إنما كان على الوجه الذي بيناه من أن يضاهى بكتاب الله تعالى غيره وأن يشتغل عن القرآن بسواه، فلما أمن ذلك ودعت الحاجة إلى كتب العلم، لم يُكره كتبه»[1]. وعملنا في هذه الفقرة هو توضيح مفهوم «الكتابة» عند العرب في هذه الفترة أنثروبولوجيا، ولماذا اخترنا كلمة «مضاهاة كتاب الله» وليس كلمات أخرى مثل «خشية الالتباس» وأمثالها.

تجمع اللغة الغربية بين معنيين لكلمة «كَتَبَ» هما: الكتابة التذكيرية والكتاب بمفهومنا العادي، فما يكتبه الشخص كمحفز مؤقت لذاكرته وليس كمرجع يسمى «كتاب» في اللغة العربية، وما يكتبه الشخص للنشر يسمى «كتاب» أيضًا، خلافًا للغة اليونانية مثلًا، فهناك كلمة hypomnema التي تدل على ما يشبه في أيامنا التدوينات التذكيرية، وكلمة syngramma التي تحمل المعنى العادي لكلمة كتاب. ولأن في اللغة العربية تحمل الكلمة نفسها دلالات مكثفة، لم يتبين لنا الفرق بين المعنيين، فوقع التعارض بين خبرين للصحابي نفسه، أحدهما ينهي عن الكتابة والآخر يبيحها. فعندما نجد سعيد بن جبير يكتب على ظهر نعله يتعين فهم الكتابة هنا بالمعنى التذكيري، ولنسمه المعنى "الامتهاني" للكتابة (ويشمل كتابة الديون بين الناس وأحكام المعاقل والديات وغير ذلك من التشريعات العامة، التي تكون فيها الذاكرة سواء كانت جمعية أو فردية هي الأصل والورقة هي العامل التذكيري فقط). وعندما ينهى عبيدة السلماني عن الكتابة بقوله: "لا تخلدن بي كتابًا" يتعين

---

(1) تقييد العلم، ص93

فهم الكتابة هنا بمعنى مختلف، ولنسمّه المعنى "التخليدي" للكتابة. وهكذا عندما ينهى صحابي معين عن الكتابة وفي الوقت نفسه نجده يحدث تلامذته فيكتبون عنه؛ فعلينا أن نفهم النهي على أنه نهي عن الكتابة التخليدية، وليس الكتابة الامتهانية. ومن الناحية النظرية، النهي عن الكتابة يحتمل معنيين: النهي عن الكتابة التخليدية فقط والنهي عن الكتابة التخليدية والامتهانية؛ لأن الامتهانية ربما يخلدها التلميذ. لكن إذا ثبت عن الصحابي سماحه بالكتابة فمعنى نهيه هو النهي عن كتابة تخليدية، وإذا لم يُؤثر عن الصحابي سوى النهي عن الكتابة فيحتمل النهي عن الكتابة التخليدية فقط ويحتمل النهي عن الكتابة مطلقًا. أما من الناحية العملية، فكبار الصحابة الذين ورد عنهم النهي، ورد عنهم الإباحة أيضًا، ومن ثم، يترجح بقوة أن التوجه العام للصحابة كان النهي عن الكتابة التخليدية لا الامتهانية. هذا المدخل يساعدنا كثيرًا في فهم الكتابة التخليدية عند العرب وخوف الصحابة من أن يؤثر عنهم شيء بطريقة كتابية لا شفهية.

إن الكتابة التخليدية عند العرب إذا كانت لمقولات شخص عظيم (الآباء الأولين في الجاهلية والنبي والصحابة بعد الإسلام) فهي **تهيؤ للتقديس أو مظنة التقديس على الأقل**. وبشكل عام، آثار أي شخص معظم في قومه هي في حد ذاتها ممهدة لتقديس الأجيال اللاحقة، وهكذا كان الشرك في كثير من الأمم بعبادة الصالحين، وبشكل خاص، ترتبط الكتابة عند العرب بالوحي ارتباطًا بارزًا، ومن أدلة ذلك قول لبيد بن ربيعة في معلقته:

فمدافع الريان عري رسمها خلقًا كما ضمن الوحي سلامها

يقول الأزهري في معجم تهذيب اللغة: يقال: وحيت الكتاب أحيه وحيًا أي كتبته فهو موحيٌّ. ويقول ابن الأعرابي: الكاتب عندهم [عند العرب]: العالِم. قال الله تعالى: ﴿ أَمْ عِندَهُمُ ٱلْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ ﴾[الطور: 41]. وقد ذكر «الهمداني» في كتاب الإكليل أن العرب كانت «تسمى كل من قرأ الكتب أو كتب: صابئًا، وكانت قريش تسمي النبي – صلى الله عليه وسلم – أيام كان يدعو الناس بمكة ويتلو القرآن صابئًا. فالصباة على تفسير الهمداني، هم الكتبة وكل من قرأ الكتب، وعلى ذلك يكون الحنفاء في جملة الصباة[1]. ويزداد الأمر وضوحًا إذا نظرنا لما هو عكس الكتابة، وهو الأمية، فوصف العرب بالأمية يحتمل معنيين: الأمية التخليدية (الدينية)، أي عدم وجود كتاب سماوي لهم. والأمية العادية، أي عدم قدرة معظمهم على القراءة والكتابة أيضًا، وقد يحمل الوصف المعنيين معًا، كما هي حال العرب قبل الإسلام، فقد كانوا أميين دينيًا وعاديًا. ما يحدد المراد هو السياق، فمثلًا، في قول الله تعالى: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴾ [آل عمران: 20]. المراد بالأميين هنا «الذين لا كتاب لهم من مشركي العرب»[2]؛ لأن نفي الكتابة هنا كمهنة أو كعمل تثقيفي غير مناسب للسياق، فالآية تتحدث عن أهل الكتاب السماوي والعرب الذي منّ الله عليهم بعدئذ بكتاب سماوي خاتم. وفي الحديث «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب»، المراد بالأمية هنا الأمية العادية لمناسبة السياق.

---

(1) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقي، 2004، 15/108

(2) تفسير الطبري 6/281

ولأن القرآن هو كتاب المسلمين المتعبد به في الصلاة وحده، كان مجرد كتابة الأحاديث [تخليديًا] مظنة «المضاهاة» بكتاب الله. تأمل النصين التاليين: يقول أحد أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «رأيت مع رجل صحيفة، فيها سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، فقلت له: أنسخنيها، فكأنه بخل بها، ثم وعدني أن يعطينيها، فأتيت عبد الله - رضي الله عنه - فإذا هي بين يديه فقال: (إن ما في هذا الكتاب بدعة وفتنة وضلالة، وإنما أهلك من كان قبلكم هذا، وأشباه هذا، **إنهم كتبوها، فاستلذتها ألسنتهم، وأشربتها قلوبهم،** فأعزم على كل امرئ يعلم مكان كتاب، إلا دل عليه، وأقسم بالله، - قال: شعبة فأقسم بالله؟ قال: أحسبه أقسم - لو أنها ذكرت له بدير لهند نراه - يعني مكانا بالكوفة بعيدًا - لأتيته ولو مشيًا»[1]. وصح عن ابن عباس أنه قال: «إن الشياطين كانت تسترق السمع في السماء، فإذا سمع أحدهم كلمة حق، كذب معها ألف كذبة، **فأشربتها قلوب الناس، واتخذوها دواوين،** فاطلع عليها سليمان، فدفنها تحت كرسيه. فلما مات سليمان، قام شياطين بالطريق، فقالت: ألا أدلكم على كنز سليمان الممنع الذي لا كنز له مثله؟ فاستخرجوها»[2]. نجد في النصين علاقة جدلية بين الانفعال الشديد بالشيء والكتابة، فتشرّب القلب للشيء في حديث ابن مسعود كان تفريعًا على الكتابة، والكتابة في حديث ابن عباس كانت ملازمة أو تابعة لتشرّب القلب، ولأن الصحابة رباهم النبي - صلى الله عليه وسلم - على التوحيد الخالص

---

(1) سنن الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد، 426/ 1، والسند صحيح.

(2) التفسير من سنن سعيد بن منصور، تحقيق سعد الحميد، دار الصميعي، 595/ 2

حرصوا أشد الحرص على ألا يُنفعل بأي شيء آخر مثلما يُنفعل بكلام الله، على ألا يُتعبد بشيء آخر في الصلاة إلا بالقرآن، حتى لو كان كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - الموحى به من عند الله، والعبارة الجامعة لكل هذه المعاني هي: «لن نجعله قرآنًا»، أضف إلى ذلك أن تجربة اليهود مع كتابهم -حيث خلطوا بين التوراة التي أنزلها الله بتفسيرات علمائهم - كانت في ذهن الصحابة دائمًا، كما هو واضح من تصريح بعض الصحابة بأن الكتب قد أضلت من قبلنا، ومن تحذير عبد الله بن عمرو صراحة من المثناة، وهي كتابة ما سوى كتاب الله. لذلك كان لا يمكن بأي شكل أن يكتب الصحابة السنة كتابة تخليدية كما يزعم أبو رية (والأطروحات المشابهة)؛ **لأن مهما ميز الصحابة بين كتاب الله وكراريس السنة بأشكال حِرفية مختلفة هناك خطر فعل الكتابة التخليدية نفسه، وهو تحفيز التقديس من الجيل اللاحق.** لذلك جاء النهي حازمًا ومن عدد كبير من الصحابة عن كتابة السنة، وفي الوقت نفسه كانت الكتابة الامتهانية منتشرة بعد الإسلام لطبيعة الإسلام كديانة كتابية منتصرة والثورة الثقافية التي حدثت بعد الفتوحات المبكرة للإسلام. إذن، السبب الأساسي لمنع كتابة السنة عند الصحابة - رغم وجود كثير من الأحاديث كمذكرات عند بعضهم وعند معظم تلامذتهم - هو حفظ التوحيد وحمايته بمنع تقديس ما سوى كتاب الله، وهذا لا يمنع من وجود أسباب دنيوية أخرى، كأهمية التلقي المباشر وتأثير الحفظ في النفس وأولوية النقل الشفهي وغير ذلك من الأسباب التي كانت عند الجيل اللاحق للصحابة، جيل التابعين. ومن هنا، يتبين لِمَ تواصل النهي عند بعض التابعين عن كتابة الحديث رغم أن كتاب الله

قد استقر بعد جمعه، أو بعبارة عروة بن الزبير: «قد استمرت مريرته»[1].

فالصحابة كان لهم سبب مركزي وأسباب فرعية للنهي عن كتابة الحديث، وورث التابعين عمل الصحابة والأسباب الفرعية بعد زوال السبب المركزي باستقرار كتاب الله، والخطأ الآخر لأبي رية هو اعتباره أن سبب النهي عن الكتابة كان سببًا وحيدًا وأن هذا السبب هو نفسه عند الصحابة ومن بعدهم، لكن -كما بيّنا- الواقع أن هناك مرحلتين: مرحلة ما قبل استقرار القرآن في النفوس ككتاب مقدس فرد، ومرحلة ما بعد استقرار القرآن، في المرحلة الأولى كان من الممكن رفع أحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم - وأقوال الصحابة بمجرد الكتابة المتوارثة من جيل إلى جيل (التخليدية)؛ لأن الكتابة بحد ذاتها عمل تمهيدي للتقديس خلال هذه المرحلة، ومن المحتمل جدًا في نظرهم -كما حدث مع اليهود- أن يخلط الجيل اللاحق بين كتاب الله و»كتاب السنة»، نظرًا لمكانة النبي - صلى الله عليه وسلم - ومكانة الصحابة الكرام عند هذا الجيل.

في المرحلة الثانية، لم تعد الكتابة التخليدية كمفهوم ممهدة للتقديس، وأصبح كتاب الله ثابتًا، راسخًا في نفوس المسلمين، لكن بقي اعتبار غير ديني يتعلق بأولوية الرواية الشفهية، وأن الكتابة تذكير والأصل هو التلقي، وأن الكتابة تعني اطلاع من ليس من أهل العلم على أحاديث لا بد من تلقي فهمها عن عالم، وغير ذلك من مميزات الاعتماد الكلي أو شبه الكلي على الذاكرة. كل هذا اعتبار عملي ظرفي (لا تعبدي) يتعلق بتقديم الحفظ على الكتاب، ثم «اتسع الناس في كتب العلم وعولوا على تدوينه في الصحف... لأن الروايات انتشرت والأسانيد طالت وأسماء الرجال

(1) حلية الاولياء 176/2

وكناهم وأنسابهم كثرت، والعبارات بالألفاظ اختلفت، فعجزت القلوب عن حفظ ما ذكرنا»[1].

إن التحرير السابق لمفهوم الكتابة يوضح أن تقسيم الرواية إلى شفهية وكتابية تقسيم متكلف ومضلل (وهو فرع عن موضوع أعمق وأوسع وهو نقد التقسيم الجذري للمجتمعات إلى شفهية وكتابية[2])، فالرواية الشفهية في القرن الأول كانت مدعومة بملاحظات تذكيرية مكتوبة كما رأينا، أي أن التشكيك المستمر في الذاكرة لا مبرر له هنا، ونحن لسنا بحاجة إلى ادعاء أن كل الرواة أصحاب ذاكرة قوية (وإن ثبت تاريخيا وجود رواة أصحاب ذاكرة قوية للغاية)، ولسنا بحاجة إلى دعوى تجريبية تقول إن الأمية تسهم في بناء ذاكرة قوية؛ لأنه ثبت بالنصوص السابقة وبغيرها أن الذاكرة الكتابية قد ساعدت ذاكرة الصدور، فوجود الرواية الشفهية كمصدر أصلي للنقل لا يعني أبدًا عدم وجود أصول مكتوبة مستخدمة في القرن الأول كتنشيط للذاكرة، وننظر إليها نحن الآن كتوثيق أمين في ذلك الوقت لا كتذكير لأننا نعطي الأولوية للنص المكتوب، أي أن ما يهمنا هو أن الرواي المكثر -بل وكثير من الحفاظ الأوائل - كان بالفعل يعتمد على الكتابة وليس الحفظ الشفهي المحض، كما ثبت عن مشاهير الصحابة والتابعين، لا سيما في الأحاديث الطويلة. لذلك تعد الكلمة الأدق في نظري التي تعبر عن النقل في القرون الأولى في الإسلام هي «السماع» وليس الرواية الشفهية؛ لأن الأخيرة توحي

---

(1) تقييد العلم، ص64

(2) انظر في ذلك الدراسة القيمة:

Rosalind Thomas, 1989, Oral Tradition and Written Record in Classical Athens. Cambridge, University Press.

بنفي الكتابة التذكيرية، أما كلمة السماع فلا توحي بذلك، هي فقط تعطي أولوية للشهادة أو الرواية على التوثيق الكتابي. **هذا «السماع» يبين بجلاء أن دعوى عدم كتابة السنة في القرن الأول الهجري غير صحيحة أنثروبولوجيا.** ويحسن أيضًا أن نشير إلى أنه حتى لو كانت السنة خلال القرن الأول كله شفهية دون أي كتابة على الإطلاق، فهذا لا يبرر رفض الأسانيد، «وعوض الانطلاق من البرج العاجي ومعاملة تلك المصادر الشفهية بازدراء، بذريعة أنها غير أهل للثقة، ولا يمكن التحقق من صحتها، يجب إذن أن نرى في الخطاب التاريخي المتضمَّن في التراث الشفهي في الوقت نفسه شهادة حول تصور معين للتاريخ، ومادة إضافية للبحث التاريخي.. وسواء أكان النص مكتوبًا أم شفهيًا، يتوجب إخضاعه لتقنيات التحقيق نفسها لتبين صحته. ونعيد القول مرة أخرى، إن شعور الازدراء الذي يستشعره الأوروبي إزاء الشفهية هو وحده الذي يخلق الوهم بوجود اختلاف بين هذه النمطين من الوثائق»[1]. وقد تقدم كيف كان تحقيق نقاد الحديث منطقيًا وعمليًا وفعالاً.

3 - مفهوم العلم

إن العلم عند العرب يشمل أي معرفة، سواء كانت ناشئة عن حس أو دليل أو خبر خاصة أو معرفة موروثة يعرفها الناس جميعًا، وبغض النظر عن قوة هذه المعرفة وما تفيده ودرجة تطرق الاحتمال إليها، وهكذا كان العلم عند الشعوب القديمة؛ لأن المعرفة دائمًا كانت مرتبطة بعمل، وليست بحثًا نظريًا. أما في اصطلاح المتكلمين، فالعلم هو المعرفة الناشئة

---

(1) لويس جان كالفى، التقاليد الشفهية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2012، ترجمة رشيد برهون، ص146

عن دليل يقيني لا يتطرق الاحتمال إليه، وسنرى كيف تمثل نصوص الشافعي وأحمد المعنى العربي الأصلي لكلمة العلم وكلمة الظن.

في القرآن الكريم، نجد العلم يُطلق على المعرفة القوية المحتملة وليس العلم القطعي فحسب، يقول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [النساء: 83]، فسمى تتبع الخبر والبحث في صحته علمًا، يقول ابن زيد: «الولاة الذين يَلُون في الحرب عليهم، الذين يتفكرون فينظرون لما جاءهم من الخبر: أصدق، أم كذب؟ أباطل فيبطلونه، أو حق فيحقونه؟»[1]. ومن البديهي أن تقصي حقيقة خبر ما لا يمكن أن يكون قطعيًا بالنظر إلى التشكيكات النظرية المتصورة عقلًا، ومع ذلك هو «علم» في استعمال العرب. وهو أمر لا يخفى على الأصوليين، يقول الجصاص: «العلم على وجهين: أحدهما: على الحقيقة. والآخر: حكم الظاهر وغلبة الظن. والدليل على ذلك - وأنه يسمى علمًا - قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة: 10] ومعلوم أنا لا نحيط علمًا بما في ضمائرهن، وقد سمى الله تعالى ما ظهر لنا من أمرهن علمًا، وقال تعالى حاكيًا عن إخوة يوسف: ﴿إِنَّ ٱبْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ﴾ [يوسف: 81] فسموا ما غلب في ظنونهم من غير إحاطة منهم بغيبه وحقيقته علمًا؛ لأنه لم يكن يسرق في الحقيقة، وقال النبي -صلى الله عليه وسلم - لمعاذ - رضي الله عنه - حين بعثه إلى

---

(1) تفسير الطبري 8/ 573

اليمن: (أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم حقًا في أموالهم، يؤخذ من أغنيائهم، ويرد على فقرائهم)، فسمى إخبارهم إعلامًا، وإن لم يقع لهم العلم بحقيقة مخبره. وكالشهود إذا شهدوا بحق، حكمنا بقولهم بظاهر العلم، حسب ما يغلب في ظنوننا من صدقهم، وإذا كان اسم العلم يطلق على غلبة الظن وما تقتضيه الحال، وكان خبر الواحد إنما يوجب عندنا العلم الظاهر دون الحقيقة، لم يكن في الآيات التي ذكرها السائل ما ينفي قبوله، إذا كان ما أوجبه ضربًا من العلم يجوز أن يقتضيه ظاهر هذه الآيات، ليكون الحكم به حكمًا لموجبها ومقتضاها، ولو كانت هذه الآية موجبة لما ادعاه السائل، لمنعت قبول قول الرسول في الهدية، ولسقطت أخبار المعاملات كلها؛ لأنها لا توجب علم الحقيقة»[1]. وقد قال بذلك بعض الأصوليين بالفعل، مثل السرخسي، إذ يقول: «فإنه [العمل بخبر الواحد] عندنا عمل بعلم هو ثابت من حيث الظاهر ولكنه غير مقطوع به، وقد سمى الله تعالى مثله علمًا فقال: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾، وإنما قالوا ذلك سماعًا من مخبر أخبرهم به، وقال: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ وإنما قال ذلك باعتبار غالب الرأي واعتماد نوع من الظاهر، فدل على أن مثله علم لا ظن، إنما الظن عند خبر الفاسق ولهذا أمر الله بالتوقف في خبره وبين المعنى فيه بقوله: ﴿أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾ فيكون ذلك بيانًا أن من اعتمد خبر العدل في العمل به يكون مصيبًا بعلم لا بجهالة إلا أن ذلك (علم) باعتبار الظاهر لأن عدالته ترجح جانب الصدق في خبره»[2]. لكن وفقًا للسائد في

---

(1) الفصول في الأصول 3 /91

(2) أصول السرخسي 1 /327

البحث الكلامي هذا الاستخدام يُحمل على المجاز نظرًا للنظرية المعرفية التي ينطلق منها المتكلمون، المقيدة لمفهوم العلم.

وإذا كان البحث الكلامي قيد مفهوم العلم وحصره في نطاق ضيق، فإنه انتقى من دلالات كلمة الظن دلالة وحيدة، وهي الاحتمال الراجح أو الاحتمال عمومًا، لتنتج قسمة العلم والظن. وقد حرر الشيخ عبد الحميد الفراهي دلالات كلمة الظن تحريرًا دقيقًا، يقول: «الظن: ما يرى المرء من غير مشاهدة. ولكون غير المشهود ربما لا يوقن به، تضمن الظن معنى الشك، وبهذا المعنى، كثر في كلام العرب والقرآن، كما قال طرفة: وأعلم علمًا ليس بالظن أنه... إذا ذل مولى المرء فهو ذليل

وفي القرآن: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾.

ولكن الرأي في غير المشهود ربما يكون يقينًا، ويطلق الظن عليه بالمعنى الأعم، من غير تضمنه الشك، كما قال أوس بن حجر:

الألمعي الذي يظن بك الـ   ـظن كأن قد رأى وقد سمعا

وقال دريد بن الصمة:

فقلت لهم ظنوا بألفي مدجج   سراتهم في الفارسي المسرد

وقال تعالى حكاية عن قول المؤمنين في القيامة: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ﴾[1]. وهكذا نجد أن الظن مرتبط دلاليًا بالغيب، سواء كان غيبًا دائمًا أو غيبًا مؤقتًا يمكن استنتاجه، ولأن هذا الاستنتاج يخطئ أحيانًا، ارتبط الظن أيضًا بالشك، وهذا الاستعمال، أي الظن بمعنى الشك، هو الاستعمال الذي وظفه المتكلمون في تقسيم العلم والظن، أو اليقين

---

(1) عبد الحميد الفراهي، مفردات القرآن، دار الغرب الإسلامي، 296 - 297

والظن، وهو استعمال صحيح، لكن تسبب ذلك في إهمال استعمال آخر، وهو أن يأتي الظن بمعنى العلم المتعلق بالغيب، يقول الطبري: «الظن إنما استعمله العرب في موضع العلم في ما كان من علم أدرك من جهة الخبر أو من غير وجه المشاهدة والمعاينة. فأما ما كان من علم أدرك من وجه المشاهدة والمعاينة، فإنها لا تستعمل فيه الظن، لا تكاد تقول: «أظنني حيًّا، وأظنني إنسانًا»، بمعنى: أعلمني إنسانًا، وأعلمني حيًا»[1]. والنقطة الأكثر أهمية أن الظن يُستعمل بمعنى العلم اليقيني المتعلق بالغيب، فقد ورد في القرآن الظن بمعنى علم غيبي حق، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿٤٦﴾﴾، والظن هنا بمعنى اليقين، كما فسره أبو العالية وغيره من مفسري السلف، وتأمل تفسير ابن زيد تحديدًا: «لأنهم لم يعاينوا، فكان ظنهم يقينًا، وليس ظنًا في شك»[2]. ومقابل هذا العلم الغيبي، هناك الجهل المتعلق بالغيب، والمثال الحاضر في القرآن على ذلك هو ظنون المشركين بربهم، ظنون الجاهلية، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢٧﴾ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾. ومن الواضح أن ذم الظن هنا ليس لضعف الاحتمال، وإنما لأنه لا يقوم على أي مستند ديني. ومن ثم، فاحتمالية الخطأ في خبر الآحاد لا علاقة لها بالظن المذموم في الآية، لكن بسبب حصر الأصوليين مفهوم الظن في الاحتمالية ومفهوم

(1) تفسير الطبري 309/ 16

(2) المرجع السابق، 19/ 1

العلم في اليقين، نشأ ذلك الإشكال الذي يعتبر العمل بخبر الآحاد من الظن المذموم.

إن ثنائية الغيب والشهادة تختلف عن ثنائية اليقيني والاحتمالي الكلامية؛ لأن كون العلم يتعلق بأمر غيبي، لا يعني نفي اليقين عنه، فقد طلب إبراهيم - عليه السلام - من ربه أن يريه كيف يحيي الموتى، وكان مؤمنًا، موقنًا بلا شك، لكن بطبيعة الحال، المشهود يؤثر في النفس أكثر من الغيبي. وقد رأينا استعمال الظن (الكلمة العربية التي تدل على معرفة غيبية) في ما هو يقيني، «والشواهد من أشعار العرب وكلامهم على أن الظن في معنى اليقين أكثر من أن تحصى»[1]. وتطبيقًا على الرواية، فالرواي بالفعل ينقل لنا علمًا غيبيًا، فنحن لم نشاهد النبي صلى الله عليه وسلم، لكن وفقًا للغة العربية التي نزل بها الوحي هذا لا يمنع من تتبع الرواية ومقارنتها بغيرها من المتخصصين للوصول إلى مستوى يشبه المشهود، ولا يمنع من وصف الرواية بعد الجهد البحثي بأنها تفيد اليقين العادي. أما وفقًا للثنائية الكلامية «العلم والظن»، هناك دائمًا فجوة مقولية (categorically) بين اليقيني والاحتمالي. وقد التزم الإمام الشافعي بثنائية الغيب والشهادة في مناقشته لمتكلمي عصره، وكذلك المحدثون المتقدمون؛ لأنهم كانوا من أبعد الناس عن الاصطلاح الكلامي، وكانت لغة أهل الحديث الصناعية ذات جذور من لسان العرب. فقد قسم الشافعي العلم الذي يفيده الخبر - كما ذكرنا - إلى علم إحاطة، ظاهرا وباطنا، وعلم أو حق أو حق صدق في الظاهر. ولاحظ كلمات الشافعي

---

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.

للتعبير عن هذا النوع من العلم، ولاحظ عدم استخدام كلمة "ظن" لتعدد معانيها. من المهم التنبه أيضًا إلى أن الشافعي لم يكن يبحث خبر الآحاد من حيث الاحتمالية واليقينية في المقام الأول، أي من حيث الثبوت التاريخي كما هي حال تقسيم المتكلمين، ولكن كان يبحثه من حيث الثمرة الاعتقادية العملية، فبسبب الإمكان الغيبي لخطأ الرواة لم يحكم الشافعي على منكر خبر الآحاد وما في حكم خبر الآحاد من الأحكام الفقهية بالكفر (لكن "عليه أن يطلب علم ما شك فيه"[1])، وكلما زال الإمكان الغيبي للخطأ، ارتقى الخبر إلى الشهادة، حتى نصل إلى مستوى الخبر المنقول عامة عن عامة، كعدد ركعات الصلاة، وما في حكمه من نصوص قطعية الدلالة، «فهذان السبيلان اللذان يُشهد بهما في ما أُحل أنه حلال، وفي ما حُرم أنه حرام. وهذا الذي لا يسع أحدًا عندنا جهله ولا الشك فيه». ويصرح الشافعي بأن ذلك الإمكان الغيبي للخطأ ليس على الدرجة نفسها في كل خبر خاصة، فيقول: «الخبر عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – خبران: فخبر عامة عن عامة عن النبي – صلى الله عليه وسلم – يحمل ما فرض على العباد أن يأتوا به بألسنتهم وأفعالهم، ويؤتوا به من أنفسهم وأموالهم، وهذا ما لا يسع جهله، وما كان على أهل العلم والعوام أن يستووا فيه؛ لأن كلا كلفه كعدد الصلاة وصوم رمضان وتحريم الفواحش، وإن لله عليهم حقًا في أموالهم، وخبر خاصة في خاص الأحكام لم يكلفه العامة، لم يأتِ أكثره كما جاء الأول»[2]. وهذا النص

---

(1) الرسالة 419

(2) اختلاف الحديث (مطبوع ملحقا بالأم للشافعي)، 588 /8

يدل على أن من أخبار الآحاد ما يمكن أن يُعد في مستوى خبر العامة عن العامة، أي أن من أخبار الآحاد ما يعامل معاملة المشهود؛ لأن درجة الخطأ في أدنى مستوى، وموقف الشافعي من هذا الخبر المتميز وشروطه عنده بحاجة لبحث أكثر، لكن يكفيني هنا أنه نفى أن يكون كل خبر آحادي، الخبر المفيد للعلم الظاهر، لا يرقى لمستوى المشهود. أما الإمام أحمد، فجزم بأن بعض أخبار الخاصة ما هو في حكم المشهود، فقد سأله أبو بكر المروزي: «قلت لأبي عبد الله: أشهد أن فلانة امرأة فلان، وأنا لم أشهد النكاح؟ قال: نعم، إذا كان الشيء مستفيضًا فاشهد به»، ثم قال أبو بكر: «قال أبو بكر: وأظن أني سمعته يقول: هذا كمن يقول: إن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم: ولا أشهد أنها بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم»[1]، وبهذا نفهم شهادته للعشرة المبشرين بالجنة وانتقاده الشديد لمن يقول: أعلم ولا أشهد، وهي أخبار مشهورة يجزم بها أهل الحديث، وهي «تواتر عن الخاصة وهم أهل علم الحديث»[2]. لكن ماذا عن خبر الآحاد غير المستفيض؟ في رواية أبي بكر الأثرم يقول الإمام: «إذا جاء الحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بإسناد صحيح، فيه حكم أو فرض، عملت بالحكم والفرض، وأَدَنْتُ الله تعالى به، ولا أشهد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال ذلك»[3]، وفي ضوء ما سبق، لا يمكننا أن نفهم هذه الرواية -التي يُستدل بها على أن الإمام

(1) السنة لأبي بكر الخلال، 357 /2

(2) مجموع الفتاوي 69/ 18

(3) العدة للقاضي أبي يعلي، 898/ 3

يقول بأن خبر الآحاد لا يفيد العلم!- على أنها نفي لعلمية خبر الآحاد، ولا إمكان إفادته اليقين للمتخصص، والصواب أنها وضع للأمور في موضعها، إذ لا يمكن القول إن محكمات كتاب الله والسنة المجمع عليها والخبر المشهور في نفس حكم الخبر الصحيح المفرد، ولا في درجة الثبوت نفسها؛ لأن **محكمات الكتاب والخبر المجمع عليه والمستفيض هي معارف بمنزلة المشاهدة الحسية، بخلاف الخبر الصحيح الذي لم يستفيض، فالإمكان الغيبي للخطأ موجود لطبيعة البشر، لكنه لا يؤثر في علمية الخبر وصدقه عند المتخصص**[1].

في النهاية، قد يُعترض علينا بأنه إذا كان البحث الكلامي يقول بوجوب العمل بخبر الواحد بصرف النظر عما يفيده، ويقر الإمام الشافعي باحتمال الخطأ في خبر الواحد، فلماذا ترفضون قولهم أن خبر الآحاد لا يفيد القطع؟ والجواب أولًا: إن التزام الاستعمال القرآني أولى في أقل الأحوال من الاصطلاح الكلامي، لا سيما إذا كان هذا الاصطلاح سببًا لنزاع شديد وغموض في كتب الأصول، فمعظم الأصوليين لا يصرحون

---

(1) هذا الفهم أصح من فهم جوناثان براون الذي يرى أن عدم شهادة الإمام أحمد يعود إلى أن الرواة يغيرون ألفاظ النبي صلى الله عليه وسلم عادة، ولهذا تجنب الإمام أحمد نسبة الحديث للنبي صلى الله عليه وسلم على القطع. وفهم براون بعيد في نظري، وعموما هو يقول أيضا أن نفي الشهادة لا علاقة له بالموثوقية التاريخية. انظر رأيه في:

Jonathan Brown, “Did the Prophet Say it or Not?: Literal, Historical and Effective Truth in the Sunni adīth Tradition,” Journal of the American Oriental Society 129, no. 2

بمفهوم العلم المراد، لذلك تجد الشخص نفسه ينسب إليه البعض القول بإفادة الخبر للعلم وينسب إليه آخرون العكس. ثانيًا: الاصطلاح الكلامي قائم على نظرية معرفية خاطئة (انظر الفصل الثالث). ثالثا: الاصطلاح الكلامي ليس مجرد اصطلاح، وإنما هو تنظير فلسفي حول الخبر، وليس المتكلمون هم أهل الخبر، والتنظير -إن كان لا بد منه لغرض عملي (فقهي)- يجب أن يأتي من المحدثين والإخباريين وليس من المتكلمين، وقد نقلنا ما يفيد أن فلاسفة التاريخ قد أضروا بالممارسة التاريخية الصناعية.



للاطلاع على إصدارات المركز:



تتوفر إصداراتنا في:

- متجر دلائل الإلكتروني:

- تويتر: (@Dalailcentre).

- واتساب: (00966539150340).

- جرير: (www.jarir.com).
- دار مفكرون:

- فيسبوك: (@mofakroun) - تويتر: (@mofakroun).

- تواصل: (00201110117447).

- جملون: (www.jamalon.com).
- النيل والفرات: (www.neelwafurat.com).

موثوقية السُّنة عقلاً

«...يتميز الكتاب الذي بين يدي القارئ بكونه يؤسس فلسفياً لعلم الحديث كعلم تاريخي معتبر، ثم يرد على الإطار النظري الاستشراقي بدراسات غربية، فالدراسات التي استندتُ إليها في هذا الكتاب لنقد الاستشراق إما كتبها غربيون أو غيرهم من أصول شرقية لكن يشتركون بشكل أو بآخر مع التصور الاستشراقي العام للسُنة. وباختصار؛ هذا الكتاب يعرض علم الحديث بعين أكاديمية مُنصفة. وفي سبيل تأسيس علم التاريخ نستعرض في الفصل الأول تاريخ علم التاريخ في الغرب، لنستكشف الإشكالات الفلسفية التي أتت مع عصر النهضة على علم التاريخ، وكيف ولمَ بدأ الغرب إقصاء تراثه، وكيف وضع الغرب معيار العلم تدريجياً، وهل علم التاريخ أقل منزلة من العلوم الطبيعية؟ وفي الفصل الثاني نستعرض معالجة المتكلمين للأخبار، وسنجد في هذه المعالجة إشكالات تشكيكية معينة » «...تتضح ميزة هذا الكتاب الأولى في الفصل الثالث، إذ هو ينتقد العقبات الفلسفية والكلامية التي تحول دون التسليم الذي نراه عند العوام عندما يسمع كلمة "سنّ النبي ﷺ كذا" وكلمة "رواه البخاري" » «...أما ميزة الكتاب الثانية فتتضح في الفصل الرابع، حيث هو مخصص لنقد الإطار النظري الاستشراقي، أي الإشكالات العلمية، فالاستشراق التقليدي ينكر وجود مفهوم السنة النبوية قبل الشافعي، وينفي كتابة الأحاديث النبوية في القرن الأول، وعادة يقرّ بقوة النقد الحديثي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري والقرن اللاحق؛ لكنه ينكر وجود هذا النقد قبل ذلك. وسنقدم في هذا الفصل ما يدلل أنثروبولوجياً على عدم معقولية ذلك الإطار النظري الاستشراقي، وأن الباحث غير المسلم لا يمكنه علمياً قبول تلك المضامين الاستشراقية ».

رضا زيدان

دكتور صيدلي وباحث في علوم الحديث والعقل والفلسفة واللغة. صدر له عدد من الكتب المؤلفة والترجمات والتعليقات على كتب مترجمة.

جوال: ٠٥٣٩١٥٠٣٤٠٠ ...com

DALAIL